Ph. U.
65 m

Zu einer künftigen

Grundwissenschaft

oder

Philosophie,

ein

Fragment und kleiner Versuch, der mißlingen kann.

Von

Johann Ant. Brüning.

Münster, 1821.

In der Coppenrath'schen Buch- und Kunsthandlung.

Ph. M.
65

Zu einer künftigen
Grundwissenschaft
oder
Philosophie,
ein
Fragment und kleiner Versuch,
der mißlingen kann.

Von
Johann Ant. Brüning.

R.

Bayerische Staatsbibliothek München

Münster, 1821.
In der Coppenrath'schen Buch- und Kunsthandlung.

Bayerische
Staatsbibliothek
München

Vorrede.

«Ich glaube» — so sollte man alles anfangen, sagt Lichtenberg, was man durch eigenes Nachdenken herausbringt, und was nicht ein Gegenstand der Rechnung ist. Dieses zu Gemüthe führend, beginnt der Verfasser: Ich glaube. — Und ist gewiß, daß er glaubt? Auch leider nein! «In der That, es gibt kein närrischeres Volk auf der Erde, als die Menschen,» wer sollte nur denken: sie meinen mitunter etwas zu glauben, und glauben es doch nicht. Dieses lehren augenscheinliche Exempel: wie das, was sich nicht vorstellen läßt, Widersprüche,

kann der Mensch nicht glauben, die er doch bisweilen zu glauben wähnet. Als Belege, die unschwer zu finden sind, erinnere man sich an widerspruchenthaltende Meinungen von Philosophen, und an dergleichen religiöse ganzer Völker. Hier bleibt nichts übrig, als zu meinen oder zu glauben, daß man glaubt, was man nicht glaubt; weil man es nicht kann. Was leuchtet hieraus ein? — Daß mit Sicherheit der Verfasser so anfangen kann: Ich glaube, daß ich glaube.

Wußte er nichts Zuverläßigeres zu geben, und muß der Leser sich erst abmühen, um zu finden: wie viel Falsches und etwa Wahres daran sey; so hätte er damit heim bleiben können. Das hat seine Richtigkeit. Indeß ist es natürlich und glaublich, daß der Verfasser von seinen Meinungen, obwohl er sie mit Resignation vorbringt, doch nicht gerade die geringste Meinung hat, sie der Prüfung werth achtet, um welche er die philosophischen Forscher angelegentlichst bittet. Allein, ist ihm ein Kallikles guter Rath geworden: «Laß Andere jetzt dies ganze herrliche, soll ich es Possenspiel nennen oder Geschwätz, weshalb dein Haus arm-

selig, leer und verödet steht, und eifere nicht denen nach, die solche Kleinigkeiten in Ordnung bringen, sondern die sich Reichthum erwerben und Ruhm, und viel anderes Gute.» *) Wohl ist ihm dieser nützliche Rath geworden; aber die Natur geht über die Lehre, wie das Sprüchwort sagt. Er konnte nicht ablassen. Und, nach einer genügenden Philosophie hätte er fast mit Lichtenberg auf den Knien von Göttingen nach Hamburg rutschen mögen. **)

Da vor Jahren des Verfassers kleine philosophische Schriften ihrer Fehler ungeachtet bei Denkern ein günstigeres Urtheil fanden, als er erwartete; so hoffet er, daß Sie auch diese mangelhafte Ihrer Beachtung und Prüfung nicht unwerth finden werden. — Dem Wunsch eines Recensenten in der Hallischen Literatur-Zeitung 1810. Nr. 227. «ein durchgeführtes Werk des Verfassers an-

*) Kallikles zu Sokrates. Platons Werke, übersetzt von Schleiermacher. 3. Th. S. 94 – 5.

**) Lichtenbergs vermischte Schriften. 2ter Theil. Seite 18.

zutreffen» hat er bis jetzt, wie gern er wollte, nicht genügen können: da ihm nur vergönnt ist, in Nebenstunden daran zu arbeiten.

Die Philosophie oder Grundwissenschaft hat zur Aufgabe: die Wirklichkeit von ihren ersten Gründen an, so viel sich thun läßt, *) zu erklären, oder, was das nämliche heißt: das Daseyn der Dinge und was sie ursprünglich sind zu begreifen; oder, einzusehen: daß sich das eine oder das andere, oder beides — nicht, oder nur zum Theil begreifen läßt; im letztern Fall: die Einsicht in diesen begreifbaren Theil; eine positive oder negative Philosophie, oder eine aus beiden gemischte. Jedwede dieser drei, vorläufig denkbaren, Arten von Philosophie setzt als ihren Gegenstand eine Wirklichkeit voraus, ohne welche sie selbst nicht wirklich seyn kann. Aber gibt es in der That ein wirkliches Daseyn? **)

Es ist eine Wirklichkeit, oder keine.

---

*) Supra posse nemo tenetur.

**) «Wir leben nicht, uns träumet
Des Daseyns dunkler Traum.»

Ist keine Wirklichkeit: so ist diese Behauptung nicht wirklich. Ist nichts: so ist nichts welches verneinet. Das Läugnen aller Wirklichkeit läugnet also sich selbst, hebt sich selbst auf, ist ein Widerspruch. Behaupten wir eine Wirklichkeit: — und wir behaupten sie, wenn wir irgend etwas aussagen — so kann also niemand Einspruch thun, d. h. ohne Selbstwiderspruch, es wäre denn — das absolute Nichts; aber da es durchaus nichts ist: so wird es sich hübsch still halten. Wir dürfen demnach kühnlich wagen zu behaupten:

Es ist eine Wirklichkeit.

Diese Wirklichkeit ist gewiß, oder nicht gewiß.

Was heißt gewiß seyn, und sein Gegentheil? Unter Gewißheit versteht man ein Wissen, ein volles, ganzes, des Wirklichseyns irgend einer Sache: also Ungewißheit oder Nichtgewißheit (das unmittelbare — kontradiktorische — Gegentheil) ist ein nicht volles, nicht ganzes Wissen irgend eines Wirklichseyns. Dies nicht volle, nicht ganze Wissen einer Wirklichkeit, oder (was das nämliche heißt) das kontradiktorische Gegentheil des vollen, ganzen Wissens einer Wirklichkeit, ist entweder totales Nichtwissen, absol. Unwissenheit,

oder bloß ein nicht ganzes Wissen eines Wirklichseyns, d. h. die Verneinung des vollen Wissens ist entweder total, oder theilweis. Die Verneinung (contradictio) enthält als Gattung die Arten, allgemeine und partikuläre Verneinung oder Entgegensetzung unter sich. Behauptet man ersteres, ein absolutes Nichtwissen: so behauptet man auch, daß man dieses Nichtwissen nicht wisse. Es hebt sich selbst auf. Absolute Unwissenheit weiß auch von sich selbst nicht.

Behauptet man das zweite, nur einen Theil der Gewißheit, bloß ein nicht volles, ganzes Wissen des Wirklichseyns, folglich keine volle, keine ganze Negation dieses Wissens: so hebt diese nicht ganze (die partiale) Negation gegen sich selbst gerichtet sich nicht sofort ganz auf, sondern nur zum Theil. Allein, ist alles Wirklichseyn ungewiß (d. h. nur zum Theil gewiß), so ist auch die Wirklichkeit dieser Behauptung ungewiß (nur zum Theil gewiß), und es ist hinwieder ungewiß (hat nur einen Theil Gewißheit), daß dieses ungewiß (nur zum Theil gewiß) sey u. s. w. Denn wenn ich die Wirklichkeit überhaupt ungewiß setze, so ist eben dadurch jede wirklich gesetzte Ungewißheit wieder ungewiß. Ins Endlose ist also durch jene Behauptung die Ungewißheit gegen sich selbst gerichtet, bis zur

unendlichen Kleinheit. Mit andern Worten: Wenn Alles nur zum Theil gewiß ist, so hat dieses Urtheil ebenfalls nur einen Theil Gewißheit; und es ist wiederum nur zum Theil gewiß: daß dieses 2te Urtheil nur einen Theil Gewißheit habe, und so wird dann die Theilgewißheit dieses 3ten Urtheils abermals durch ein 4tes getheilt u. s. w. Es geht immer ein Urtheil hervor, welches die vorige Theilgewißheit wieder theilt, einen Theil des Theils (einen Bruch des Bruchs) macht, und wieder ein Urtheil, welches diesen gebrochenen Bruch abermals theilt, u. s. w. ins Unendliche, bis zur unendlich kleinen Größe, zur unendlich kleinen Behauptung; und eine solche ist gegen die positive (ganze) Behauptung: es gibt eine Wirklichkeit, als unendlich klein, oder als nichts zu betrachten.

Anmerk. Zu mehrerer Anschaulichkeit kann man das Erörterte auf mathematischen Ausdruck bringen. Das Gewisse gleich einer ganzen Größe $= a$, das Ungewisse gleich einem Bruche von $a = \frac{r}{n}$ a. Setze ich nun: Alles ist ungewiß oder ist ein Bruch der Gewißheit, ist $= \frac{r}{n}$ a, so ist dieses — daß Alles ungewiß sey — ebenfalls ungewiß, oder $\frac{r}{n}$ a muß wieder als Bruch

von sich selbst gesetzt werden:

$\frac{r}{n} a \times \frac{r}{n} a = \frac{r^2}{n^2} a$; und, ist Alles ungewiß, so ist es auch nicht gewiß: daß dieses Urtheil ungewiß sey; sondern die Ungewißheit dieses Urtheils muß wieder (zum 3ten Male) ungewiß gesetzt werden, oder $\frac{r^2}{n^2} a$ muß $\frac{r}{n} a$ gesetzt werden, d. i. $\frac{r^2}{n^2} a \times \frac{r}{n} a = \frac{r^3}{n^3} a$ u. s. w. bis zur unendlichen Kleinheit; denn da hier von einem wirklichen Bruche die Rede ist, so ist $n > r$.

So wie demnach das Läugnen der Wirklichkeit sofort zum Resultate die Null gibt, so gibt sie als ungewiß setzen ein unendlich Kleines, welches eigentlich nichts mehr ist.

Nicht für ungewiß halte ich die Wirklichkeit, — ich bezweifle sie, d. h. ich hebe mein Urtheil über dieselbe ganz auf.

Soll bezweifeln etwas anders heissen, als für ungewiß halten, soll es heissen: Kein Urtheil setzen: so ist dies entweder ein sich bestimmen zum nicht urtheilen, oder es ist ein bloßes Nichturtheilen, ohne sich dazu zu bestimmen. Ein bloßes Nichturtheilen ohne sich

dazu zu bestimmen, ist nicht zweifeln — wenn dies irgend ein Handeln bezeichnen soll — es ist gar nichts. Denn, als Beispiel, wovon man durchaus keine Vorstellung hat, darüber urtheilt man nicht, aber man bestimmt sich auch nicht zu diesem Nicht-Urtheil, d. h. man bezweifelt es auch nicht; wie z. B. der Kaffer die Kantische Philosophie nicht beurtheilt, aber auch nicht bezweifelt. Ein bloßes Nicht-Urtheilen, d. h. ohne sich dazu zu bestimmen, ist eine bloße Passivität, eine Null. Allein das erstere, das Bestimmen zum Nichturtheilen ist ein wirkliches Urtheilen; man urtheilt nämlich, nicht zu urtheilen. Nun ist es gut möglich — und zugleich auch räthlich — zu urtheilen: daß man in diesem oder jenem Falle nicht zu urtheilen habe; aber urtheilen, daß man überhaupt nicht urtheile, ist ein Urtheil, welches sich selbst das Urtel spricht, ein Widerspruch. — Vermeint man etwa, daß in Ziehung dieses Schlusses Urtheilen mit Wollen verwechselt sey: so dienet zur Erläuterung, daß man nicht wollen kann, ohne zu denken das was man will; d. i. nicht ohne Verbindung von Vorstellungen, d. h. nicht ohne Urtheilen: mithin, sobald man alles Urtheilen aufgibt, auch alles Wollen aufgeben muß, welches hinwiederum durch Wollen, weil es sich widerspricht, nicht geschehen kann.

Wie wenn es bloß gebe ein scheinbares Seyn?

Es kann nichts scheinen ohne etwas, welches scheinet, ohne etwas Wirkliches. Nichts kann nichts scheinen, o = o, eine identische Behauptung. Also ist kein scheinbares Seyn möglich, ohne ein wirkliches, ohne ein solches vorauszusetzen.

Man sieht, daß der allgemeine Skeptizismus, obwohl er verschiedener Wendungen fähig ist, feiner zu Werke geht, mitunter in die Brüche spielt, daher sich nicht gleich bloß und baar gibt, und mit der Thür ins Haus fällt, wie das absolute Läugnen (Negativismus), sondern sich wohl eine Weile verbergen kann, und in seinen Windungen will nachgespürt seyn; doch sobald man ihn in jeglichem Schlupfwinkel ertappt hat, mit dem absoluten Verneinen von gleich nichtiger Natur und eins ist.

Man kann also eine Wirklichkeit weder läugnen, noch auf irgend eine Art bezweifeln, oder für scheinbar erklären. Jede dieser Behauptungen, wenn sie ernstlich gemeint ist, weiß selbst nicht deutlich, was sie will, mißversteht sich selbst, weil sie mit sich selbst in

Widerspruch ist. *) Aber gut, es existire der Widerspruch! Er nur habe Seyn und Wahrheit. Allein der Widerspruch ist das sich selbst Vernichtende; ist nur dieses, so ist nur die Null, das Nichts. Wir haben wieder das Verneinen jeglicher Wirklichkeit.

Unwidersprechlich geht aus vorstehenden Erörterungen hervor: daß man nichts gegen die unbedingte Gewißheit der Wirklichkeit vorbringen könne; indem man eben durch dies Vorbringen, durch die That, ihre unbedingte Gewißheit bejahete, die man den Worten, dem Scheine nach, verneinte oder bezweifelte.

Also eben dadurch, daß man jegliche Wirklichkeit (eine Wirklichkeit überhaupt) vernei-

*) So läuft der vom scharfsinnigen Hume erwähnte General-Zweifel auf nichts geringers als einen Widerspruch aus. Siehe dessen Unters. über den menschlichen Verstand, übersetzt von Tennemann. S. 348—9. «Dieser Kartesianische Zweifel (nicht allein an alle unsere vorigen Meinungen und Grundsätze, sondern auch selbst an unser Erkenntnißvermögen) würde also, wenn er je von einem menschlichen Wesen erreicht werden könnte, ganz unheilbar seyn; und kein Gebrauch der Vernunft könnte uns dann zu einem Zustand der Gewißheit und Ueberzeugung in Ansehung eines Gegenstandes bringen.» — Der Zusatz: «wenn er je von einem menschlichen Wesen erreicht werden könnte» zeigt, daß Hume den Widerspruch zwar nicht gedacht, aber gefühlt hat.

nen oder bezweifeln will, zeigt man indirekt: daß eine da ist, und zwar mit vollkommner Gewißheit da ist.

Also eine Wirklichkeit ist da absolut gewiß. Dieses Also gründet sich, wie wir gesehen haben, auf augenscheinliche (evidente), oder indirekte Beweise.

Woher direkt der Wirklichkeit absolute Gewißheit?

Direkt kann man bloß angeben: wir finden sie so vor, sie ist uns so gegeben.

Daß man dies direkt so finden müsse, aber es direkt nicht beweisen könne, beides läßt sich indirekt beweisen. Denn jeder direkte Beweis, — auch mittelbar jeder indirekte — muß sich zuletzt auf eine Wirklichkeit gründen. Nun kann nicht etwas wirklicher als wirklich seyn, dem Wirklichen kann nicht etwas vorhergehen, welches noch nicht wirklich ist, und worauf sich dieses fußet; denn etwas, welches nicht wirklich ist, ist Nichts. Will man auch mit einigen Philosophen das Seyn oder die Wirklichkeit in zwei Arten theilen, eine der Möglichkeit, die andere dem Daseyn nach: so kommt man durch die Trennung des Gattungsbegriffs des Wirklichseyns in diese Arten

doch über den Gattungsbegriff selbst, eines Wirklichseyns, eines Etwas, nicht hinaus. — Folglich kann der Wirklichkeit keine Thatsache vorhergehen, sie ist die erste, und auch, wie man's nimmt, die letzte. Also kann sie nicht direkt bewiesen werden: weil man nicht über sie hinausgehen kann, sondern bei ihr anzufangen genöthigt ist. Will man anders, so ist man im Widerspruch.

Jetzt entsteht die Frage: Was ist uns denn als wirklich gegeben? was finden wir als wirklich vor? Was uns als wirklich und zwar mit vollkommner Gewißheit soll gegeben seyn, muß unserm Bewußtseyn gegeben seyn: sonst wüßten wir darum nicht, es wäre uns nicht gegeben; oder, was wir wissen sollen, das müssen wir halt! wissen (a = a). Zweitens, muß es in unserm Wissen unmittelbar sich vorfinden; denn das Mittelbare gründet sich auf das Unmittelbare (zufolge seines Begriffs), kann also nur davon seine Gewißheit haben. Und, will man alle unmittelbare Gewißheit läugnen, so läugnet man auch die mittelbare, weil diese jene voraussetzt; man läugnet also alle, welches, bewiesenermaßen, unmöglich ist.

Folglich Unmittelbares ist, und nur Unmittelbares kann unserm Bewußtseyn als für sich gewisse Wirklichkeit gegeben seyn.

Was finden wir in unserm Bewußtseyn Unmittelbares als Thatsache vor? was ist das unmittelbare Wissen?

Empfindungen, Wahrnehmungen.

Anmerk. Gefühle, Anschauungen sind im Wesentlichen damit gleichbedeutend; allein diese Ausdrücke enthalten Nebenvorstellungen — daher enger ihrem Umfange nach — darum kann Alles, was unter diese befasset wird, auch durch jene bezeichnet werden, aber nicht umgekehrt. Dieses erhellet leicht aus Beispielen: Ich empfinde oder nehme wahr die Wand weiß. Ich empfinde oder nehme wahr Wärme; aber nicht, ich schaue an Wärme. u. s. w.

Sind die Empfindungen oder Wahrnehmungen das unmittelbare Wissen, so sind sie wirklich mit absoluter Gewißheit, nach Bewiesenem. Daß sie aber das Unmittelbare sind, läßt sich indirekt beweisen. Wären sie nicht das Unmittelbare: so müßte es entweder kein Unmittelbares geben, oder es müßte in etwas anderm bestehen. Das erste kann nicht seyn: sodann gäbe es keine Gewißheit, wovon das Gegentheil bewiesen; im 2ten Fall müßten wir etwas Unmittelbareres kennen, als die Empfindung, das kennen wir aber nicht: es

gäbe also auch in diesem Fall keine Gewißheit. Also sind die Empfindungen (Wahrnehmungen) das absolute gewisse Wissen.

Anmerk. Etwas Unmittelbares für uns muß es geben, sonst wäre auch uns das Mittelbare nicht, und somit nichts für uns. Als dieses Unmittelbare finden wir die Wahrnehmungen, Empfindungen in uns vor (sie sind unserm Wissen unmittelbar); aber darum braucht dies uns Unmittelbare nicht an sich, oder seiner eigenen Existenz nach unmittelbar zu seyn; nur sofern es in unserm Wissen vorhanden ist, ist es uns unmittelbar. D. h. das subjectiv Unmittelbare ist es darum nicht objectiv, ist nicht deshalb durch keinen Kausalnexus vermittelt. Im Verfolg wird sich dies erläutern.

Was sind denn nun die sich vorfindenden Wahrnehmungen oder Empfindungen? was ist der allen gemeinschaftliche Gehalt?

So viel ist vorerst einleuchtend, da sie nicht nichts sind, so sind sie Etwas, ein Wirkliches.

Analyse dieses Begriffs.

Jedwedes Etwas ist in sich (an sich, vor sich) Etwas; was in sich nicht Etwas ist, ist

in sich nichts; was in sich nichts ist, ist auch außer sich nichts: weil ohne ein In=sich=seyn — ohne Selbstseyn — nichts vorhanden ist, welches für ein Äußeres, oder in Hinsicht eines Äußern, seyn könnte. Was in sich etwas ist, ist in sich thätig; was in sich durchaus nicht thätig ist, ist in sich durchaus leidend (absolut passiv); aber etwas durchaus Passives ist nichts, weil das durchaus sich leidend Verhaltende nur Existenz hat für ein Äußeres (für ein Anderes), aber ohne ein In=sich=seyn (ohne ein Selbstseyn) nichts vorhanden ist, welches leiden kann; nichts vorhanden ist, welches für ein Anderes Existenz haben kann. Also jedwedes Seyn, jedes Etwas ist ein thätiges, ist Kraft.

Was in sich thätig ist, wirket in sich (oder auf sich); was in sich wirket, hat Wirkendes und das, worauf gewirkt wird, in sich; das Wirkende ist ein thätiges, das, worauf gewirkt wird, ebenfalls; sonst wäre es absolut leidend, also Nichts, wie bewiesen. Also enthält jedwedes Etwas (oder jedwedes Seyn, jedwede Wirklichkeit) zwei sich entgegen gesetzte Thätigkeiten (Wirkung und Gegenwirkung); d. h. jedes Wirkliche, jedes Etwas ist eine zweiseitige Kraft.

Wir können zu diesem direkten Beweise,

der aus dem Begriff eines Etwas oder einer Wirklichkeit hervorgeht, den indirekten hinzufügen. Gesetzt: ein Etwas wirke in sich ohne auf sich zu wirken (ohne Widerhalt, ohne Gegenwirkung in sich): so wirkt es unbeschränkt in sich zusammen. Das Resultat: der mathematische Punkt. Oder umgekehrt: ein Etwas wirke nach aussen ohne Gegenwirkung nach innen: so dehnt es sich aus, aber es füllt sich nicht, indem es sich ausdehnt; es macht eine Ausdehnung — einen Raum — aber es füllt diese Ausdehnung mit nichts: de: absolut leere Raum.

Aus Vorstehendem folgt unwidersprechlich, daß, so wie jedwedes Etwas eine zweiseitige Kraft ist, auch die Empfindung, da sie etwas ist, eine zweiseitige Kraft oder Thätigkeit seyn muße. So wissen wir also, was die Empfindung ist, in sofern sie Etwas ist, diesem allgemeinen Begriff angehört, d. h. in sofern die Empfindung unter den Begriff eines Etwas oder des Seyns überhaupt fällt. Was nun aber die Empfindung sey, in sofern umgekehrt Etwas unter den Begriff Empfindung fällt, oder, was die Empfindung insbesondere sey, bliebe noch zu fragen übrig; nemlich aus welcher besondern zweiseitigen Kraft besteht die Empfindung? was finden wir in ihr Unterschiedenes? — Empfindendes und Em-

pfundenes, Subjekt und Objekt, Ich und Gegenstand. Als dieses Zweiseitige in eins gibt sich uns die Empfindung.

Mit dieser nothdürftigen, zum Theil psychologischen, Verdeutlichung des Begriffs der Empfindung uns vorerst zu begnügen, finden wir räthlich, zumal wir ihren Ursprung noch nicht ausgemittelt haben; diesem wollen wir jetzt nachforschen. Wir fragen demnach, woher ist die Empfindung? wodurch wird sie gegeben?

Wodurch? — Das heißt doch wohl, welches ist ihre Ursache? Aber wie kommen wir zu diesem Begriff? ist gleich die schwierige Frage. Ehe wir ihn deutlich gemacht haben, dürfen wir nicht weiter gehen; denn wir wissen ja nicht: ob und wie wir berechtigt sind, oder, ob und wie wir auch nur dazu kommen: nach einer Ursache zu fragen.

Über Ursache und Wirkung. *)

Treten mehrere Kräfte zusammen, in Berührung oder Verhältniß, so können sie dies

*) Dieses Kapitel, für die Philosophie so äußerst wichtig und eben so schwierig, ist schon von den scharfsinnigsten Philosophen, Hume, Jacobi,

nur als Kräfte (da sie nichts anders sind, wie bewiesen) d. i. wirkend thun; also durch Zusammenwirkung oder Wechselwirkung. Also treten Kräfte in Verhältniß, worin sie nicht waren, so entsteht eine Zusammenwirkung, die nicht war; also etwas vom Vorhergehenden Verschiedenes, ein Anderes, d. i. eine andere Kraft (Veränderung). Diese andere Kraft ist die man Wirkung nennt, so wie die vorhergehenden Ursache genannt werden.

Kant, G. E. Schulze und andern erörtert worden. Dem scharfsinnigen Jacobi verdanken wir die deutliche und wesentliche Unterscheidung zwischen den logischen Begriffen: Grund und Folge (eigentlich Folgerung), und den metaphysischen: Ursache und Wirkung. Später ist dieser Unterschied auch von G. E. Schulze deutlich auseinandergesetzt worden, der, in seiner Kritik der theoretischen Philosophie die Hume'schen Zweifel mit ganz ausgezeichnetem philosophischen Scharfblick erläutert und beleuchtet hat. Deßungeachtet ist dieser Gegenstand, wie selbst dieser große Philosoph eingesteht a. a. O. 2. B. S. 500 – 1. noch nicht in das gehörige Licht gesetzt. Bis dieses völlig gelingt, dürfen wir wohl nicht hoffen, die Philosophie ihrem endlichen Ziele nahe gebracht zu sehen. Aus diesem Grunde wird auch der billige Leser die noch große Unvollkommenheit folgender Darstellung verzeihen, die zur Absicht hat, zu jenem Zwecke mitzuwirken. Freilich hätte hier das

nonum prematur in annum

noch ferner Platz greifen sollen, wenn nicht anderseits zu bedenken wäre: daß sich eher hoffen läßt, eine schwierige Untersuchung erst nach Vernehmung des Für und Wider anderer Denker zum gewünschten Ziele zu führen.

Bei Wirklichkeit oder Kraft, wenn sie nicht in ein neues Verhältniß tritt, fällt Ursache und Wirkung in eins (a = a), es ist ein Sich-selbst-machen, also nicht eigentlich, was Ursache und Wirkung genannt wird.

Um zu denken, muß man Etwas denken, also Kraft denken, weil Etwas nicht anders als Kraft denkbar ist, wie bewiesen. Allein Etwas (oder Kraft) zu denken, ist zum Denken hinlänglich; es ist nicht nöthig, damit gedacht werde, eine sich verändernde Kraft zu denken (Ursache und Wirkung). Es kann also aus dem bloßen Denken (eines Etwas, einer Kraft) nicht gefolgert werden Ursache und Wirkung (was man a priori nennen würde): weil wohl in jedwedem Denken nothwendig Etwas (das Gegentheil ist widersprechend) also Kraft, aber nicht nothwendig eine sich verändernde Kraft (denn das Gegentheil ist nicht widersprechend) gedacht wird. Allein unter der Voraussetzung: daß mehrere Kräfte in Verhältniß kommen, folgt nothwendig, wie gezeigt, eine Veränderung, Ursache und Wirkung. Und mehrere Etwasse oder Kräfte sind gegeben, sind Thatsache, Wahrnehmung. Diese Wahrnehmung zugegeben folgt also nothwendig Ursache und Wirkung. So kann man auch umgekehrt schließen: Wo Veränderung ist, da

sind Kräfte in Verhältniß getreten. Denn Veränderung ist Wahrnehmung, daß auf Etwas etwas Anderes folgt: also Kraft auf eine andere Kraft folgt. Das Folgen ist demnach ein Verhältniß der Kräfte. Ist Alles (oder jedes Etwas) Kraft: so ist auch nichts weiter, was Verhältnisse der Kräfte zu einander setzen kann, als eben Kräfte. Also das Folgen, die Veränderung ist durch Kraft (oder Kräfte) gesetzt. So haben wir wieder den Begriff von Ursache und Wirkung. — Damit ist nicht gesagt: daß jede wahrgenommene Veränderung, jede wahrgenommene Folge durch Ursach' und Wirkung untereinander zusammenhangen; wohl aber, daß sie irgend eine ursachliche Verbindung haben, unbestimmt womit und welche.

Anmerk. Bei einer vollkommenen Einerleiheit (Identität) ist keine Folge wahrnehmbar, und auch keine existirend; denn es wäre nichts, was folgte, da nur Eins wäre, die Gleichheit in jeder Rücksicht. Aus der Verschiedenheit (dem Anders-seyn) kann also erst die Folge werden, wenn sie nicht eine rein leere seyn soll; eine rein leere hat aber nichts was folget, ist mithin keine Folge. Verschiedenheit, Andersseyn ist für sich noch keine Folge; aber aus ihm kann Folge werden, und wird

nothwendig, wie bewiesen, wenn sie in Verhältniß kommt, wo dann nothwendig Veränderung eintritt, d. i. etwas, das nicht war, d. i. Folge.

Wie kann eine Kraft etwas anders wirken, als sich selbst? So viel ist gewiß, bei einer Kraft, die eine absolute Einheit ist, ist dies nicht denkbar, vorausgesetzt, daß diese denkbar sey, sie ist es aber nicht, wie vorher bewiesen. Bei mehrern Kräften ist es nicht bloß denkbar, sondern nothwendig, wenn sie zusammenkommen oder in Verhältniß treten. Ja, wenn! Denn ohne dieses Zusammenkommen bleibt alles, wie es war, nichts Anderes geht hervor. Freilich dieses Zusammenkommen setzt ein vorhergehendes Zusammenkommen (eine vorhergehende Ursache) u. s. w. voraus ins Unendliche. — Sobald man mehrere Kräfte annimmt, muß man sie auch in Verhältniß annehmen, wie gering dies auch seyn möge, im Gegentheil wären sie absolut getrennt, und sie könnten nie zusammenkommen.

Sobald mehrere Kräfte zusammengekommen sind, ist die Wirkung da; denn das Zusammengetretenseyn ist eben die Wirkung. Ursache sind sie also vor dem Zusammengetretenseyn. Allein vor dem können sie nicht die

Wirkung hervorbringen, mithin vor dem nicht Ursache seyn. In diesem Einwurf ist Ursache mit Kraft verwechselt. Das Zusammengetretenseyn ist ein Etwas, das Kraft ist, Wirkung genannt in Beziehung auf ein Vorhergehendes, welches Ursache heißt, nicht mit diesem ein und dasselbe: denn sobald es mit diesem eins wird, ist dieses Wirkung, und hat aufgehört, Ursache zu seyn. Freilich sobald die Ursache ganz vollständig wird, muß sie mit der Wirkung zusammenfallen, eins seyn. Ursache kann also eigentlich nur das genannt werden, was noch nicht vollständig ist, die Wirkung zu machen. So hat die Wirkung mehr als die Ursache, die unvollständige und die vollständige ist gleich der Wirkung; ist mithin nicht eigentlich Ursache mehr. Es fragt sich: wenn die eigentliche Wirkung mehr hat als ihre eigentliche Ursache, woher ihr dieses Mehr kommt? Die Antwort ist: aus der vollständigen Ursache, welche mit der Wirkung zusammenfallend eins ist, und in dieser Hinsicht wohl die eigentlichste Ursache könnte genannt werden, allein hier schmilzt Ursache und Wirkung in eins, es ist das Ding selbst (Etwas, Kraft); es kann also eigentlich von einem Verhältniß zwischen Ursache und Wirkung nicht mehr gesprochen werden, welche Begriffe Verhältnißbegriffe sind; im Wesentlichen sind sie mit

dem Begriff Kraft dasselbe, nur die Beziehung, das Verhältniß macht den Unterschied. Man kann eine gradweise Abstufung annehmen, von der entferntesten Ursache bis zur nähern und nächsten und allernächsten, bis sie mit der Wirkung in Eins fällt; wo also nur noch das Wesentliche, Kraft, da ist; denn jenes Verhältniß der Kräfte, worin lediglich Ursache und Wirkung besteht, hört mit dem Zusammenfallen der Kräfte in Eins (in eine Kraft) auf.

Hume behauptet: daß man bei allen einzelnen Wirkungen durch die angestrengteste Untersuchung nichts anders entdecken könne, als daß eine Begebenheit auf die andere folgt; woraus er den Schluß zieht: daß ursachliche Verbindung nichts anders sey, als ein durch Gewohnheit dieses Folgens entstandener Begriff; oder die Vorstellung eines gewöhnlichen Folgens. Es ist aber keine Folge erkennbar als durch Unterscheidung des Nachfolgenden vom Vorhergehenden; diese Unterscheidung ist an einem absolut Gleichen nicht möglich; also nur durch Verschiedenheit des Nachfolgenden vom Vorhergehenden, d. h. nur an oder durch Veränderung (Anders-werden) nehme ich Folge wahr. Nichts kann sich nicht verändern, oder, Nichts kann sich nichts verändern, o = o, zufolge der Identität. Etwas kann

sich verändern, das ist nicht undenkbar. Etwas kann sich nicht aus oder durch Nichts verändern, das ist undenkbar, widersprechend; also Etwas, das sich verändert, verändert sich nothwendig aus oder durch Etwas. — Folglich: der Begriff Ursache und Wirkung entsteht nothwendig aus einem Etwas, welches sich verändert (das Verändern gibt die Wahrnehmung) zufolge der Identität, wenn man den Begriff eines Etwas mit dem der Kraft gleichsetzt, welches bewiesenermaßen nothwendig geschehen muß. Indem Hume Letzteres nicht einsah, mußte eben sein Scharfsinn ihn nöthigen zu seinem Fehlschluß.

Etwas oder Kraft ist, was unmittelbar in die Wahrnehmung fällt, Veränderung desgleichen. Aus beiden geht aber nach dem Satz der Identität Ursache und Wirkung hervor; d. h. um sich nicht zu widersprechen, muß man beim Wahrnehmen einer Veränderung (eines veränderten Etwas) denken: daß dies Wirkung einer Ursache sey. Kann ich Ursache und Wirkung auf solche Art herausschließen: so muß sie schon logisch in der Veränderung liegen, d. h. sie muß implicite schon darin gedacht werden; und so ist es auch in der That, daß Ursache und Wirkung nichts anders ist, als ein gewisses Verhältniß der Kräfte in der Abfolge. Ich sage, ein ge-

wisses Verhältniß in der Folge oder dem Nacheinander: denn nicht das bloße Verhältniß des Folgens ist die ursachliche Verbindung. Auf A folge B, oder nachdem A ist, entstehe B, so steht darum A nicht in ursachlicher Verbindung mit B. Alles Seyende macht sich selbst (oder ist in sich selbst ein Thätiges, Kraft), wie bewiesen. Als B noch nicht war, konnte es sich noch nicht machen; Nichts konnte es ebenfalls nicht, ein Widerspruch — also doch ein Etwas: x. Allein dieses x war auch nicht B, sonst wäre das B nicht erst durch dieses geworden, sondern B wäre mit ihm zugleich und gleich, $x = B$ gewesen, was nicht ist. Es muß also zu dem x noch etwas hinzukommen, damit B werde, dieses sey y; sobald nun $x + y$ ist, ist auch B, oder $B = x + y$. x ist also Ursache von B Wirkung. Sobald y hinzukommt, ist es nicht Ursache mehr, sondern die Wirkung selbst $x + y = B$. Ob nun das vorhin genannte $A = x$ sey, kann die Erfahrung nicht geben, außer in sofern sie Aufschluß über die Natur von A und B gibt, hier sind aber mannigfaltige Irrungen möglich, und darum in der Regel nur Wahrscheinlichkeit stattfindend, oder, daß alles Gewordene eine Ursache habe, ist nothwendig (zufolge der Identität) also absolut gewiß; welche bestimmte

Ursache es aber sey, ist in der Regel nicht mehr als wahrscheinlich.

Aus dem Erörterten ergibt sich wieder: daß die Ursache absolut vollständig mit der Wirkung zusammenfalle in eins: $x + y = B$, daß also, bis die Wirkung hervorgebracht war, die Ursache noch immer nicht vollständig war. Hier lernt man begreifen den Widerspruch, worin man sich nach der gewöhnlichen Ansicht verwickelt: die Ursache musse mit der Wirkung zugleich seyn, und, müsse es auch wiederum nicht seyn. Bevor einem die Sache völlig deutlich geworden, ist dieser Widerspruch unvermeidlich und ein gordischer Knoten.

Anmerk. I. Wird bei Ursache und Wirkung von allem Inhalt abstrahirt: so haben wir bloß den Begriff des Nacheinander, der Folge oder der Zeit. Wird bei diesem Vorgange zum Theil von dem Inhalt abstrahirt, nämlich bis auf das Verschiedenseyn im Nacheinander, so haben wir den Begriff der Veränderung. Bei dem Begriff Folge wird die Aufmerksamkeit vorzugsweise auf das Nachfolgende oder Nachherige im Nacheinander gerichtet; und der Begriff Zeit befasset bloß das Nacheinander im Allgemeinen, ohne einen besondern Moment hervorzuheben; übrigens ist alle

Folge Zeit und umgekehrt, demzufolge diese beiden Begriffe im Wesentlichen Wechselbegriffe. Scheinbar könnte man entgegnen: ist Zeit = Folge, so kann nicht Etwas Zeit gehabt (eine zeitlang bestanden) haben, ohne Folge (Veränderung) gehabt zu haben, welches der Erfahrung zuwider ist — jedoch nur scheinbar: denn ohne Veränderung oder Folge gehabt zu haben, kann kein Nacheinander statt gefunden haben, also keine Zeit. Hat also Etwas eine zeitlang unverändert (d. h. ohne merkliche Veränderung) bestanden: so kann dies nur gesagt werden in Vergleichung mit einem Veränderten; als in welchem Vergleich es so viel Veränderung oder Folge könnte gehabt haben, als das Veränderte gehabt hat, ohne sie doch wirklich gehabt, d. h. ohne Zeit gehabt zu haben.

Anmerk. II. Nach Kant ist die Zeit kein Begriff, sondern Anschauung, und zwar eine Anschauungsform a priori, daher die nothwendigen Axiome aus ihr, z. B. verschiedene Zeiten können nicht zugleich seyn. Indeß ist dies doch offenbar eine identische Behauptung: indem verschiedene Zeiten dadurch verschieden sind, daß sie nicht zugleich sind. Denn Zugleich-seyn heißt eben nichts mehr und nichts weniger, als einer Zeit

angehörig seyn. Ferner, daß alle Zeiten nur als Theile einer Zeit können vorgestellt werden, und was nur durch einen Gegenstand gegeben werden kann, sey Anschauung. Das ist aber nur der Fall, wenn die Zeit zur unendlichen (absoluten), zur Idee gesteigert wird; denn sonst sind verschiedene Zeiten nicht einer angehörig, nicht Theile einer; sondern haben nur dadurch Übereinstimmung, daß sie alle den Begriff Zeit enthalten. Steigere ich aber den Begriff Zeit zum Unendlichen, zur Idee, so wird er dadurch, wohl nicht zur wirklichen Anschauung, aber doch nothwendig zum (Gedanken-) Individuum, wodurch alles, was unter den einfachen Begriff fällt, zu dem gesteigerten Begriff, zur Idee, als Theil zum Ganzen gehört. Allein gerade dieselbe Bewandniß hat es mit allen Begriffen, die sich zu Ideen steigern lassen, z. B. dem Begriff der Kraft: von einer unendlichen Kraft wäre jede Kraft, welchen Namen sie haben möchte, nur ein Theil. Jede Idee ist Individuum, ein Einzelwesen und ein einziges Wesen, denn weil sie unendlich ist, läßt sie außer ihr selbst für nichts Platz.

Ursprung der Empfindung.

Nachdem wir Ursache und Wirkung erörtert haben, kann jetzt die Frage Platz greifen: Woher ist die Empfindung? wodurch wird sie gegeben?

Unabhängig durch sich selbst? Dem ist entgegen die offenbare Thatsache: daß sie entsteht, vergeht, wechselt; denn das durchaus Unabhängige, außer von sich selbst, kann nicht entstehen, weder vergehen. Im erstern Fall müßte es, da es ganz unabhängig ist, durch sich selbst entstanden seyn, müßte also gewesen seyn, bevor es war, ein Widerspruch; im zweiten Fall müßte es sich selbst entgegengesetzt seyn, ganz oder zum Theil, in jenem Fall wäre die Empfindung nie zu Stande gekommen, in diesem könnte sie nie ganz aufhören. Also gibt es außer den Empfindungen (d. i. dem Empfindenden und Empfundenen) noch Etwas, wodurch diese hervorgebracht werden, oder mit andern Worten: es gibt äußere Gegenstände, welche Ursache der Empfindung sind.

Anmerk. Es könnte scheinen, daß der Schluß: es gibt Dinge außer uns, im Grunde nichts mehr beweise, als, es gibt Dinge neben uns, welches bloß eine Verschie-

denheit von uns anzeige. Allein denken wir ein Verschiedenes von uns (nicht eine Modifikation unserer), als wirklich neben uns, und zwar nicht schwankend im Unbestimmten, Allgemeinen, so können wir dies nicht anders denken, als wie es uns gegeben ist (in der Empfindung) d. i. als außer uns; weil wir die Data zum Denken nicht willkührlich schaffen, sondern nehmen müßen, wie sie uns gegeben sind, und, weil alles Verschiedene von uns, als außer uns gegeben ist. Es ist daher unmöglich, etwas von uns Verschiedenes anders auf eine bestimmte Art zu denken, nur ganz unbestimmt, nebelartig ist es möglich. Das Neben uns, sobald wir es bestimmt oder deutlich machen, ist also mit dem Außer uns eins. So ist ja wohl das Außer uns, der Raum, eine Anschauungsform des menschlichen Gemüths a priori, gerade wie Kant will? Das folget nicht: denn wird nie Verschiedenes von uns wahrgenommen, als zugleich außer uns — die Ursache davon liege, worin sie wolle — so können wir es auch nicht anders denken: weil wir unsere Vorstellungen nicht schöpferisch schaffen, sondern auf das Gegebene beschränkt sind. Wie wir auch das Gegebene verschneiden und wieder zusammensetzen, es durch ein-

ander künsteln und verkünsteln: wir kommen über das Gegebene nicht hinaus.

Wie werden durch diese äußern Gegenstände (oder durch diese Kräfte — denn da sie Etwas sind, so sind sie auch Kräfte — außer und vor den Empfindungen) die Empfindungen bewirkt? oder, auf welche Art und Weise sind sie Ursache der Empfindung?

Die Empfindungen sind Kräfte, die äußern Gegenstände desgleichen. Es frägt sich also, wie bewirkt eine Kraft eine andere? Und dies ist schon in dem Kapitel über Ursache und Wirkung im Allgemeinen ins Reine gebracht. Sobald die Ursache der Empfindung zur Wirkung geworden ist, ist sie mit der Empfindung in eins geschmolzen, ist sie zur Empfindung geworden. Die Empfindung besteht, wie schon erwähnt, aus Empfindendem und Empfundenem (Subjekt und Objekt), beides nicht außer einander, sondern eins ausmachend. Man muß also das Äußere in der Empfindung, und das Äußere, was Ursache der Empfindung ist, unterscheiden. Das Äußere in der Empfindung ist unmittelbare Wahrnehmung, unmittelbare Thatsache des Bewußtseyns, und mithin gewiß; ein entfernteres Äußere, oder, ein Äußeres außer der Empfindung als Ursache des Äußern in der Em-

pfindung, ist eben so gewiß im Allgemeinen, wie gesehen, nur mittelbar; aber was in concreto, in bestimmten einzelnen Fällen, die bestimmte äußere Ursache sey, kann nur mit Wahrscheinlichkeit ausgemittelt werden.

Anmerk. Unter den spezifisch verschiedenen Arten der Empfindungen, welche wir Sinne nennen, geben die äußern Sinne entweder bloß das Verhältniß eines Äußern zu uns: wie Gehör, Geruch, Geschmack, der allgemeine körperliche Gefühlssinn, oder sie geben das Äußere selbst in der Empfindung, wie Tastung und Gesicht. *)

*) Tastung und der körperliche Gefühlssinn müßen wohl von einander unterschieden werden. Der erstere gibt das meinen Körper Berührende als Körper, z. B. Tisch, Stuhl u. s. w., der andere nur meinen körperlichen Zustand: Kopfweh, Zahnschmerz u. s. w. zu erkennen; sie sind daher offenbar spezifisch verschieden. Es ist deshalb auch zu verwundern, daß man bisher gewöhnlich nur 5, und nicht 6 äußere Sinne gefühlt hat. Letztern Gemeinsinn zu nennen, kann doch nur passen, wenn man bloß und lediglich auf die Mittel sieht, wodurch er bewirkt wird: weil dies durch alle Organe geschehen kann, er an kein einzelnes Organ gebunden ist; sieht man hingegen auf die Sache selbst: so ist er nicht Gemeinsinn, indem er seinem Wesen nach, wie gezeigt, spezifisch verschieden, mit den 5 übrigen Sinnen nichts mehr gemein hat, als diese unter sich haben, nämlich den Gattungsbegriff.

Bei Tastung und Gesicht, den beiden Sinnen, die allein unmittelbar das Körperliche geben, fällt, wie bei den übrigen Sinnen, der allernächste Gegenstand, die allernächste Ursache mit der Wirkung — der Empfindung in eins, z. B. die Tischfläche vom Finger berührt, das Licht im Auge, u. s. w. Das Gesicht scheint zwar entfernte Gegenstände unmittelbar wahrzunehmen; allein daß dieses Schein sey, ist sogleich unverkennbar, sobald man erwäget: daß im Gemälde Gegenstände nahe und entfernt scheinen, zuweilen dieses wirklich geglaubt wird, die doch alle in einer Fläche liegen; auch wenn man die Beobachtung: daß der auf einmal sehend werdende Blindgeborne eine gefärbte Fläche auf seinem Auge liegend wahrnimmt, bei Seite lassen will. Hieraus ist zu entnehmen, daß das Entfernte des Gesichtssinnes ursprünglich durch Hülfe des Tastungssinnes gefunden, nachher auch ohne Tastung erschlossen, und mit der Zeit zu einem Gewohnheitsschluß geworden ist. Darum ist das Entfernte nicht die unmittelbare Anschauung oder Wahrnehmung, sondern die durch die Wirkung erschlossene Ursache. Daß beides, das Unmittelbare und Mittelbare, nicht eins sind, kann man sich noch ferner einleuchtend machen, wenn man erwäget: daß der gerade Stab im Wasser krumm gesehen wird; die

groß und majestätisch über unsern Scheitel segelnden Kraniche am fernen Horizonte sich in schwarze Punkte verlieren; so wie man letzteres an jedem Körper erfahren kann, von dem man sich hinlänglich entfernt.

Über Körper und Materie.

Bei Tastung und Gesicht ist die eine Seite dieser Empfindungen — schon ist erinnert, daß jede Empfindung aus Empfindendem und Empfundenem besteht — ist das Empfundene das Körperliche oder die Materie. Nämlich der den Tisch berührende Finger, und das den Tisch sehende Auge, beide nehmen ein Widerstehendes wahr, *) sonst würde der Finger durchtasten, d. i. nichts tasten; das Auge durchsehen, d. i. nichts sehen. Daß dieses Widerstehende, da es nothwendig unter den Begriff des Etwas fällt, nothwendig Kraft ist, ist schon nach Bewiesenem ausgemacht; aber der Widerstand wird auch deutlich unmittelbar als ein Thätiges, d. i. als eine widerstehende Kraft wahrgenommen: Zurückstoßungs- Abstoßungs- oder Ausbreitungskraft (Repulsiv- oder Expansivkraft).

*) Daß es im Auge nicht der entfernte Gegenstand, sondern unmittelbar nur das Licht ist, ändert nichts an der Sache.

Ferner, es wird nicht bloß Widerstand wahrgenommen, sondern ein beschränkter, bestimmter (endlicher). Mit andern Worten: eine eingeschränkte, begrenzte Zurückstoßungs- oder Ausbreitungskraft. Also ist das Beschränkende (so man in Beziehung auf Zurückstoßungskraft Anziehungskraft nennt) eben so unmittelbar, als das Zurückstoßende, beides in unmittelbarer Wahrnehmung; aber keines für sich allein, sondern beides vereint, oder vielmehr in eins, von einander durchdrungen den Körper ausmachend, oder eigentlicher selbst seyend der Körper. Denn was unmittelbar eine Sache macht und was sie ist, dazwischen ist weiter kein Unterschied; denn die Ursache ganz vollständig schlägt in die Wirkung aus, ist die Wirkung, wie nachgewiesen.

Weil die Zurückstoßungskraft ohne die Anziehungskraft nicht vorhanden, und nichts ist; so läßt sich aus der wahrgenommenen Zurückstoßungskraft die Anziehungskraft durch Schluß herausbringen, und umgekehrt aus der Anziehungskraft die Zurückstoßungskraft, aus dem gleichen Grunde. Wir wollen das erste, und dann das zweite versuchen.

Die Materie zeigt sich zurückstoßend, sie setzt dem Eindringenden Widerstand entgegen,

dies ist unmittelbare Wahrnehmung. Damit etwas Körperliches oder Materielles sey, muß das Zurückstoßende festgehalten werden; sonst würde es sich ausbreiten ins Unendliche, in eine unendliche hohle mathematische Kugelfläche, in den absolut leeren Raum. Also bedarf es neben der zurückstoßenden oder ausbreitenden Kraft noch einer festhaltenden, zurückhaltenden oder Anziehungs-Kraft, damit ein Körper sey. Will man aber die eine Zurückstoßungskraft durch eine andere in entgegengesetzter Richtung beschränkt werden lassen: so führt man mathematische Flächen gegen einander, und die fallen bei der Berührung in einander; und so hätte man nur mathematische Flächen, falls diese wirklich existiren könnten, aber keine Körper. Also gibt es eine Anziehungskraft.

Weil so die Anziehungskraft aus der Zurückstoßungskraft geschlossen werden kann: behauptet Kant, und nach ihm Schelling, jene sey bloß erschlossen, nicht unmittelbar wahrgenommen. Sie kann aus der Zurückstoßungskraft geschlossen werden, weil sie schon darin enthalten ist, woraus sich schon folgern ließe: daß sie auch zugleich mit derselben, wenigstens undeutlich, unmittelbar müße angeschauet werden; allein auch anderweitig läßt sich auf das bündigste nachweisen, daß die

Anziehungskraft unmittelbare Anschauung sey. Denn wäre dieses nicht, so würden wir immer unmittelbar nur mathematische Flächen wahrnehmen, und auf das Körperliche nur schließen. Der den Tisch berührende Finger würde nur eine bloße, mathematische, Fläche tasten. Die Folge davon: sobald der Finger den Tisch beruhrte, würde die berührende Fingerfläche mit der Tischfläche zusammenfallen, also dem Eindringen des Fingers nichts mehr widerstehen; denn die mathematische Tischfläche, sobald sie bei der Berührung mit der Fingerfläche zusammenfällt, ist für den Finger nicht mehr vorhanden: kann also den Finger nicht zurückstoßen (keine zurückstoßende, zurückhaltende Kraft für denselben seyn). Will man unter dieser mathematischen Fläche wieder eine andere derselben Art — durch einen gewissen Zwischenraum von der erstern getrennt: sonst würde sie mit derselben zusammenfallen — annehmen: so gilt von dieser gerade wieder dasselbe. Und so oft man eine solche Fläche auch wiederholt denkt: es wird immer von derselben wieder das Nämliche gelten. Also wird nie — weil es nicht möglich ist — eine bloße (mathematische) Fläche wahrgenommen, sondern immer etwas Körperliches, Materielles (ein Kubisches). Nur muß man dabei an kein größeres Kubikmaß, Fuß, auch nur Zoll denken; selbst ungleich kleinere Körper-

massen können nur durch Schluß herausgebracht werden. Wird unmittelbar der Körper wahrgenommen, so wird auch unmittelbar Zurückstoßungs- und Anziehungskraft wahrgenommen, d. i. es wird ein Zurücktreiben wahrgenommen, und das, was dieses Zurücktreiben festhält, das Zurücktreibende erst zum Körper macht.

So wie aus der Zurückstoßungskraft die Anziehungskraft indirekt beweisbar ist, so kann hingegen wieder aus der Anziehungskraft indirekt die Zurückstoßungskraft bewiesen werden. Denn es sey bloße Anziehungskraft, so wirkt sie in sich ohne allen Widerhalt, ohne alle Gegenwirkung, also wirkt sie unbeschränkt in sich zusammen — der mathematische Punkt. Also ist Anziehungskraft, so ist auch Zurückstoßungskraft,*) weil jene ohne diese nichts ist, gerade so wie umgekehrt.**)

---

*) Ausbreitungs- und Zusammenziehungskraft möchten die passendsten Benennungen seyn.

**) Kant, an den genialen ich nicht ohne Ehrfurcht denken kann — mögen die vornehm auf ihn Herabsehenden mir verzeihen — hat zuerst, ein unsterbliches Verdienst! die Materie aus genannten beiden Kräften bestehend aufgezeigt. Jedoch hat er dieses nicht genetisch oder faktisch nachgewiesen (wie hier versucht worden ist), sondern nach

Anmerk. I. Eingewendet könnte hier werden: Es ist nicht möglich, daß Anziehungs- und Zurückstoßungskraft zusammen die Materie oder den Körper bilden; denn sind beide entgegengesetzte Kräfte gleich, so bleibt Null; sind sie ungleich, bleibt bloß eine verringert übrig. Dieser Einwurf entsteht, wenn man die beiden Kräfte in der Abstraction gesondert und sie dann von außen zusammenkommen läßt: wo nothwendig das erwähnte Resultat erfolgte. Allein es sind, wie aus Bewiesenem erhellet, keine zwei für sich bestehende Kräfte, die etwa zusammenkommen, sondern eigentlich nur zwei Seiten einer Kraft, sie sind die Materie selbst. Und daß jedes Etwas, jede Kraft zufolge ihres Wesens zweiseitig seyn müsse, ist ebenfalls bewiesen. *)

---

seiner Weise a priori. (Siehe dessen metaphys. Anfangsgründe der Naturwissenschaft.)

Im Allgemeinen ist heutzutage die Ansicht der Denker zwischen Atomistik und Dynamik schwankend, nicht dem Namen, der Sache nach. Die Kräfte für etwas gleichsam Ideelles, bloß Inhärirendes, dreist zu erklären, wie ehemals, wagt man nicht recht mehr, und, die Kräfte als die Sache selbst zu begreifen, kann man noch nicht.

*) Anziehungs- und Zurückstoßungskraft werden hier nicht weiter verfolgt in Schwerkraft, Zentripetal- und Zentrifugalkraft u. s. w., wie dieses der

Anmerk. II. Über Beharrlichkeit der Substanz. Man kann nicht denken, ohne etwas zu denken, aus dem schlichten Grunde: weil man nicht nichts denken kann (ein reines oder absolutes Nichts nämlich). Könnte man das, so wäre möglich das Unmögliche: das Denken müßte aufhören — um nichts zu denken — und doch müßte gedacht werden. Aus diesem Grunde entspringt die Vorstellung der Beharrlichkeit der Substanz im Wechsel oder in der Veränderung. Denn wird die Substanz im Wechsel beharrlich gedacht: so wird im Wechsel ein Gleiches fortlaufend, von dem Wechsel unberührt, gedacht. Soll dieses Gleiche nicht gedacht werden: so muß im Wechsel ein absolutes Abbrechen und ein absolutes Anfangen gedacht werden; also ein Aufhören und Anfangen in und durch Nichts. Das ist nun nicht denkbar, weil ein reines Nichts nicht denkbar ist.

Verfasser früherhin versuchte in den: «Anfangsgründen der Grundwissenschaft.» Münster, bei Coppenrath 1809. S. 43 – 63. und in der: «Versöhnung des Idealismus und Materialismus,» ebendas. 1810. S. 51 – 8. Gegenwärtig meint er: daß es besser seyn möchte, alles hypothetisch Seyende oder Scheinende bei Seite zu lassen, um sich vorerst über die Grundlegung, wo möglich, mit den Philosophirenden zu verständigen.

Man könnte fragen: wie ist der Begriff eines reinen oder absoluten Nichts möglich, wenn es nicht denkbar ist? Indem man nicht denken kann, ohne etwas zu denken, so muß es dem Etwas gegenüber gedacht werden, es ist allein nicht denkbar, so wie der Schatten nicht ohne Licht. Denke ich das Licht ganz weg, so kann kein Schatten (Begränzung des Lichts) gedacht werden; denke ich das Etwas ganz weg, so kann kein Anfangen und Aufhören (von Etwas) gedacht werden.

So geht der Begriff der Beharrlichkeit der Substanz im Wechsel aus der Einheit im Denken (Identität) hervor; nicht mystisch a priori. Eben so wie hier, und wie vorhin die Begriffe von Ursache und Wirkung, glaubt der Verfasser, wenn ihm Muße dazu wird, alle nothwendigen Verstandesbegriffe, die sogenannten a priori, in der Identität des Denkens nachweisen zu können.

Über Idealismus.

Hat der Idealismus Wahrheit, oder, »Ist äußere Gegenstände zu erkennen ein Widerspruch; ist dem Menschen unmöglich, aus sich herauszugehen. Wenn wir glauben, wir sähen Gegenstände, sehen wir dann bloß uns.

Empfinden wir nur in uns; ist das, was wir empfinden, bloß Modifikation unserer Selbst, also in uns. Können wir von nichts in der Welt etwas erkennen, als uns selbst, und die Veränderungen, die in uns vorgehen.« So ist der Mensch absolut allein existirend, oder, das etwa außer oder neben ihm Seyende ist absolut von ihm getrennt, es sey durch absolute Kluft oder absolute Verschiedenheit. Durch einen dieser beiden Fälle kann es allein unmöglich (widersprechend) werden, äußere Gegenstände zu erkennen; findet keiner dieser beiden Fälle statt, so ist es nicht unmöglich. Soll mithin der Idealismus anerkannte Wahrheit haben, muß nachgewiesen werden: entweder, daß das menschliche Gemüth absolut allein vorhanden sey, oder, daß die absolute Trennung statt finde.

Letztres ist in der Erfahrung oder Wahrnehmung oder irgendwie nicht nachzuweisen eben der unendlichen Getrenntheit wegen; das enthielte einen Widerspruch. Kann es nun nicht etwa, wenigstens wahrscheinlich, nämlich auf eine negative Art aus der Wahrnehmung, indem diese etwa niemals Äußeres wahrnähme, durch Induktion erschlossen werden? Die Möglichkeit einer solchen wahrscheinlichen Schlußart mittelst Induktion von dem Nichtwahrnehmen auf das Nichtvorhandenseyn

— aber nicht auf ein absolutes Getrenntseyn — ist zuweilen da; allein, wäre auch letzteres, so ist hier die Unmöglichkeit der Anwendung: weil das zu Erschließende ein rein undenkbares, ein absolutes Nichts wäre. Denn es ist davon gar keiner, auch kein analoger Begriff zu bilden möglich, des unendlichen Abstands wegen; ich kann also nicht sagen: daß es absolut von mir getrennt sey, weil ich davon nichts aussagen kann; weil eine positive Vorstellung davon, wie gering sie auch sey, unmöglich ist, und ein Negatives nur noch so lange denkbar ist, als es partial ist, beim absolut Negativen geht alle Vorstellung aus. Also wäre der fragliche Schluß auch nicht einmal denkbar oder logisch möglich, wenn man sich denselben deutlich macht.

Demnach bleibt nur übrig die Behauptung: Es existirt absolut allein das menschliche Bewußtseyn. Allein, indem dieser Satz von denjenigen, was er läugnet — alles neben oder außer ihm Seyende — zugleich den möglichen Begriff aufhebt, stürzt er in sich selbst zusammen, und es ist damit so viel als nichts gesagt. Auch ist schon vorher bewiesen, daß es außer oder neben uns Existirendes geben müsse. Denn, wie gezeigt worden, wäre nichts außer der Empfindung, so wäre sie absolut unabhängig, sie könnte dann weder ent-

stehen noch vergehen; und, wäre das außer ihr Seyende absolut verschieden oder getrennt, so wäre die Einwirkung ein Widerspruch.

Also auf dem wahren, einfachen, identischen Satz: was nicht im Bewußtseyn ist, dessen ist es sich nicht bewußt, non a = non a, verbunden mit der falschen Voraussetzung des absoluten Dualismus — dieser sich widersprechenden Hypothese — ruht der gesammte Idealismus mit seinem Moses und Propheten.

Ist alles Seyn Kraft, wie deutlich nachgewiesen, und sind diese Kräfte nicht absolut getrennt (und ein solches Getrenntseyn kann nicht bewiesen werden, wie gezeigt, eben weil ich in diesem Fall, des absoluten Getrenntseyns wegen, nichts darüber aussagen könnte), so hindert nichts, daß die Kräfte mit einander in Verkehr treten, es wäre denn, daß sie dieses durch sich selbst hinderten d. i. als Kräfte, d. i. durch ihre Wechselwirkung, durch ihren Verkehr, was einen Widerspruch enthält. Im Gegentheil ist bewiesen, daß nicht Empfindung sey, ohne daß etwas Äußeres einwirke.

Anmerk. Sobald dieses Äußere sich aus Ursache in Wirkung umgewandelt hat, zur

Empfindung geworden ist, besteht diese, wie schon erinnert, aus Empfindendem und Empfundenem ungetrennt in eins, so wie die Materie aus Anziehungs- und Zurückstoßungskraft, wo beides in eins, und das eine ohne das andere Nichts ist. So ist denn in der Empfindung Objekt und Subjekt nicht wirklich getrennt, beides macht eins aus, ein zweiseitiges Eins, gerade wie bei der Materie. Unmittelbar ist also in der Empfindung das Empfundene (der Gegenstand) so gut als das Empfindende unmittelbar ist. Dies gilt freilich nur von dem ganz unmittelbar wahrgenommenen, oder dem unmittelbar einen Theil (eine Seite) der Empfindung ausmachenden Gegenstand: daher der auf einmal sehend werdende Blindgeborne eine gefärbte Fläche auf seinem Auge liegend wahrnimmt — und so beim Tastungssinn. Der entferntere Gegenstand wird nur von der Wirkung zur Ursache herausgeschlossen. Und nur dadurch sind die sogenannten Sinnestäuschungen, in sofern sie wirklich täuschen, möglich; denn der unmittelbare Sinn, an sich, trügt nicht; er gibt so wie er's gibt (a = a).

Das Daseyn Gottes zu beweisen;

ein Versuch,

der auch mißlingen kann.

> «Segle hin, wo kein Hauch mehr weht,
> Und der Markstein der Schöpfung steht.»

Eine Wirklichkeit ist uns gegeben durchs Gefühl. Wollen wir sie läugnen, so läugnen wir uns selbst, wir widersprechen uns. Wollen wir sie bezweifeln, so führt dies am Ende auf das nämliche hinaus. (Seite 2 — 11.) Eine Wirklichkeit in der Zeit (eine sich verändernde Wirklichkeit) ist uns gegeben.

Eine Zeitwirklichkeit ist entweder von endlicher Zeit, oder nicht. Im letztern Fall ist sie von unendlicher Zeit. Mit andern Worten: die Zeitwirklichkeit hat entweder einen Anfang, oder ist von Ewigkeit.

Anmerk. Denkt man eine Wirklichkeit überhaupt ohne Rücksicht auf Zeit, und unter-

wirft sie dem disjunctiven Urtheile: sie ist von endlicher Zeit entweder, oder nicht; so folgt im letztern Fall nicht, daß sie von unendlicher Zeit sey; weil sie wohl gar keine Zeit haben könnte (ein sich nicht rührender, sich nicht verändernder Klotz, oder was sonst), wo sie dann weder von endlicher noch unendlicher Zeit wäre. Allein unsere Wirklichkeit ist uns in der Zeit gegeben, das Subject des obigen disjunctiven Urtheils schließt darum den Begriff der Zeit in sich: also muß unsere Wirklichkeit, weil sie in der Zeit ist, weil sie eine Zeitwirklichkeit ist, entweder von endlicher oder nicht endlicher, d. i. unendlicher Zeit seyn.

Ist unsere Wirklichkeit von unendlicher Zeit her, so hätte es nie zum gegenwärtigen Augenblick kommen können; eine abgelaufene Unendlichkeit ist ein Widerspruch. Also — da beim kontradiktorisch-disjunctiven zweigliedrigen Urtheil, muß der eine Satz verneinet werden, weder Wahl, noch Urtheilssuspension bleibt — also ist unsere Wirklichkeit von endlicher Zeit her, sie hat einen Anfang.

Dieser Anfang der Wirklichkeit ist gesetzt entweder durch etwas Denkbares, oder nicht. Das Nicht-Denkbare ist entweder etwas Widersprechendes, folglich ein Nichts, oder Et-

was, wo es an Daten zum Denken fehlt. Fehlen alle Data zum Denken, schwindet alle Analogie: so bleibt zu denken übrig — Nichts, ein absolut Negatives. Durch Nichts kann die Wirklichkeit nicht anfangend gedacht werden.

Anmerk. Will man das Nicht-Denkbare als etwas absolut Verschiedenes von dem uns Gegebenen vorstellig machen (etwa als Ding an sich, wovon das Gegebene nur Erscheinung seyn soll), und auch den Begriff einer absoluten Verschiedenheit gelten lassen: so kann doch durch ein solches die Wirklichkeit nicht anfangend gedacht werden, weil der Übergang von einem zum andern eben durch den Begriff der absoluten Verschiedenheit widersprochen wird; hier ist schon ex hypothesi aller Übergang rein abgeschnitten. Setze ich eine unendliche Kluft, so schneide ich jedwede Brücke ab; mache ich eine Brücke, so setze ich keine unendliche Kluft.

Unsere Wirklichkeit hat folglich — da sie durch ein Nicht-Denkbares ihren Anfang nicht kann genommen haben, — ihren Anfang genommen durch etwas Denkbares.

Anmerk. Wohl ist der Welt Anfang durch

Undenkbares nicht denkbar, aber darum auch nicht wirklich? — Das Wirkliche kann vom Denkbaren nicht absolut verschieden seyn, weil dann schon ex hypothesi (s. vorstehende Anmerk.) das Wirkliche nicht denkbar wäre. Ferner, kann das Wirkliche durch etwas absolut Verschiedenes nicht entsprungen seyn, aus demselben Grunde (nämlich weil ein solcher Ursprung einen Widerspruch enthält): folglich kann der Wirklichkeit Ursache nicht absolut oder ganz etwas Undenkbares seyn, d. h. sie muß ein, wenigstens einigermaßen, Denkbares seyn.

Denkbar ist das uns Gegebene. Was nicht gegeben ist, und auch nicht nach Analogie des Gegebenen gedacht werden soll, ist gar nicht denkbar, weil es an Daten zum Denken fehlt: wir müßten denn diese schöpferisch (aus nichts) hervorbringen können, was abermals nicht denkbar ist.

Das uns Gegebene ist zweierlei: Natur und Freiheit.

Anmerk. Hier wird dieser Satz bloß problematisch vorerst hingestellt; denn ob dieser Unterschied wesentlich oder unwesentlich sey, wird die Folge lehren.

Also ist der Wirklichkeit Anfang entweder durch Natur oder Freiheit. Ist er durch erstere, so ist diese Natur entweder eine zeitliche, endliche, oder das kontradiktorische Gegentheil: eine zeitlose, unendliche, absolute. Wäre der Anfang durch die endliche Natur, so fragte sich wieder nach dem Anfang dieses Anfangs u. s. w., es bedürfte der Endlichkeiten eine Unendlichkeit, mithin eine abgelaufene Unendlichkeit bis zur Gegenwart. Wäre der Anfang durch eine unendliche, absolute Natur (ihre Denkbarkeit vorausgesetzt), die mithin selbst keines Anfangs bedürfte noch hätte, so müßte, da eine Natur überhaupt d. i. ein unfreies Wesen keinen Anfang machen, überhaupt nichts setzen kann, als was durch sein Daseyn nothwendig gesetzt wird (eine identische Behauptung): so müßte mit seinem Daseyn zugleich die Zeitwirklichkeit gesetzt seyn, d. h. sie müßte von Ewigkeit seyn, welches wieder eine abgelaufene Unendlichkeit, einen Widerspruch voraussetzt.

Folglich, da der Wirklichkeit Anfang durch Natur auf keine Art seyn kann, ist er nothwendig durch Freiheit.

Da Frei-seyn ein Handeln ohne gezwungen werden bedeutet: so ist es entweder ein Handeln durch sich selbst (ein Selbsthandeln),

oder ein Handeln durch Nichts. Letzteres, ein Anfangen, ein Vollkommnes, ohne daß da etwas wäre, welches anfinge = nichts.

Da dieses nicht denkbar ist, so muß die Freiheit als ein Handeln durch sich selbst gedacht werden.

Also setzt die Freiheit ein Selbst (ein Seyn) voraus. Sollte sie es nicht voraussetzen, so müßte sie es machen (schaffen), indem sie als ein Handeln durch sich selbst allererst gedacht werden kann; allein dann müßte sie gewesen seyn, bevor sie gewesen wäre; ein Widerspruch.

Setzt die Freiheit ein Seyn voraus, durch welches sie handelt, so ist sie durch dieses gebunden und nicht frei; oder, will man etwa annehmen, daß dieses zum Grunde liegende Seyn eben das freie sey: so müßte sich denn dieses selbst gemacht haben (das nämliche, was so eben erinnert), müßte gewesen seyn, ehe es war, welches sich widerspricht; folglich ist es durch ein anderes, mithin nicht frei. — Frei-seyn heißt durch mich selbst handeln, heißt handeln, so wie ich bin; aber habe ich mich denn selbst geschaffen? so müßte ich ja vor meinem Daseyn gewesen seyn!

Also ist Freiheit Nothwendigkeit; zwischen beiden kein (wesentlicher) Unterschied. Auch läßt sich ja wohl erklären, warum etwas als frei erscheine und erscheinen müsse, ohne darum der Nothwendigkeit entfremdet zu werden. Nämlich: Alles, sey es bewußtseyend oder nicht, muß handeln als wie es ist (wie seine Eigenschaften sind), eine identische, darum nothwendige Behauptung; folglich das eine wie das andere mit gleicher Nothwendigkeit, lediglich mit dem Unterschiede, daß das eine durch sich mit Bewußtseyn (wissend) handelt, das andere durch sich ohne Bewußtseyn; folglich dem erstern sein nothwendiges Handeln als frei erscheinen muß, und auch frei ist: denn es ist ja durch sich selbst; aber aus dem gleichen Grunde auch nothwendig: denn es muß durch sich selbst handeln, als wie es selbst ist. Sollte diese Freiheit nicht zugleich Nothwendigkeit seyn, so müßte sie, wie schon erwähnt, sich selbst gemacht haben, also gewesen seyn, bevor sie war, ein Widerspruch.

Ist demnach zwischen Natur und Freiheit kein wesentlicher Unterschied, so ist oben zwischen beiden gemachte Disjunction ebenfalls unwesentlich, die Freiheit selbst eine Naturnothwendigkeit, eine wissende, hebt uns nicht aus dem Kausalnexus der Natur. Also kann

der Wirklichkeit Anfang auch nicht durch Freiheit seyn, weil sie nichts anders, als Natur ist. Folglich kann unserer Zeitwirklichkeit von zwei kontradiktorischen Urtheilen (daß sie einen Anfang habe, oder nicht) keins beigelegt werden: sie muß also in sich selbst etwas Widersprechendes, ein Nichts seyn; oder wir müssen folgern mit Kant: die Zeitwirklichkeit (unsere Welt) ist nur Erscheinung, d. h. sie hat nur wirkliches Seyn, in sofern sie wahrgenommen wird, d. h. in sofern sie Vorstellung ist, in welcher Hinsicht sie immerdar einen Anfang hat und in keine Antinomie verfällt. Wollt ihr sie als Wirkliches an sich nehmen, als ein bestehendes Ganze, so führt das freilich einen Widerspruch herbei, weil sie als solches gar nicht existirt.

Ist die Zeitwirklichkeit Erscheinung oder Vorstellung ohne für sich bestehende Wirklichkeit, so muß schon zufolge dieses Begriffs ihr etwas zum Grunde liegen, das da erscheint oder vorgestellt wird, welches nicht die Erscheinung oder Vorstellung ist, *) und welches, da das Zeitliche als für sich Bestehendes auf Widerspruch führt, und indem das Zeitliche eben die Erscheinung ist, ein Ausser-

*) Jacobi's Werke. 2. B. S. 35.

zeitliches seyn muß; also eine Ursache, die nicht in der Zeit wirkt; eine Ursache ohne Zeit ist aber nur mit der Wirkung zusammenfallend denkbar: diesemnach müßte das Zeitliche und das Nicht-Zeitliche (die Erscheinung und die Nicht-Erscheinung) in aller Hinsicht ein und dasselbe seyn, ein Widerspruch. Oder will man die Sache so vorstellig machen: Das Ausserzeitliche ist nicht in der Zeit wirkend, aber wohl bewirkend die Zeit (das Zeitliche); und eine Ursache, die eben die Zeit macht (ohne innerhalb der Zeit zu seyn) kann nicht mit dem Zeitlichen zusammenfallen. Allein dieser Gedanke bloß negativ als das Nichtzeitliche gedacht ohne alle Analogie damit, denn dadurch würde er wieder ins Zeitliche hinabgezogen werden, ist ein ganz inhaltsloser Gedanke; durch einen solchen wird nichts bezeichnet. Will man das dadurch Bezeichnete der nicht für sich bestehenden, nur Erscheinung seyn sollenden Wirklichkeit unterlegen, so legt man ein Nichts unter; man bleibt stecken abermals im Nihilismus.

Anmerk. Der Begriff der Erscheinung (in Kantischer Bedeutung) setzt voraus, daß ihr etwas zum Grunde liegt, auf keine Art, nach keiner Analogie zu Bestimmendes, wodurch also nichts gedacht wird, ein Unding. Denn Erscheinung soll nichts

Wirkliches an sich, nur einzig in unserer Vorstellung seyn, dem etwas zum Grunde liegt, nach keiner Ähnlichkeit des uns gegebenen Wirklichen zu Denkendes. Also etwas absolut Negatives wird der Erscheinung untergelegt, d. h. mit andern Worten: etwas absolut Negatives soll die Erscheinung machen. Es wird also zwar der Begriff eines Kausalnexus als Hebel untergesetzt, aber dieser Hebel findet kein Hypomochlion; denn etwas ganz Negatives ist etwas rein Undenkbares, weil Negation Schranke ist; soll diese unendlich werden, so ist sie keine Schranke mehr (sie ist nichts), weil kein Positives — kein Gegebenes — zu Beschränkendes mehr bleibt.

Also von allen Seiten ein Nichts! All' unsere Wirklichkeit, mithin auch wir selbst baar nichts! Wohin retten wir uns vor der Auflösung, vor dem Untergange?

Mögen wir mit Voß klagen:

Wir leben nicht, uns träumet
Des Daseyns dunkler Traum.

Mit Calderon:

Und der Mensch — das seh' ich nun —
Träumt sein ganzes Seyn und Thun.
Denn ein Traum ist alles Leben,
Und die Träume selbst ein Traum.

Oder mit Platons Sokrates problematischen Beifall geben dem Euripides: »Ich wenigstens wollte mich nicht wundern, spricht Sokrates, wenn Euripides Recht hätte, wo er sagt: Wer weiß, ob unser Leben nicht ein Tod nur ist, gestorben seyn dagegen Leben? und ob wir vielleicht in der That todt sind. Was ich auch sonst schon von einem der Weisen gehört habe, daß wir jetzt todt wären, und unsere Körper seyen nur unsere Gräber.« *)

Vor dem Versinken ins Nichts ist keine Rettung, auch im Traume — sey er ein Lebens- oder Todestraum — nicht, wenn denn alles das wirklich ein Nichts ist, was als solches vermeintlich ist nachgewiesen worden; aber dann sind wir mit uns selbst im Widerspruch; müssen alle Wirklichkeit läugnen; uns selbst ins Angesicht, uns selbst läugnen! Das ist nicht möglich. So bleibt nur das Aufheben alles Urtheils, die volle Skepsis übrig; der Jammer Xenophane'es! **)

*) Platons Werke, übers. von Schleiermacher. 3. Th. S. 105–6.

**) Jacobis Werke. 2. B. S. 103.

Aber auch die volle Skepsis gebiert das leere Nichts; sie ist widersprechend. So müssen wir also uns selbst läugnen, was nun einmal nicht angeht, denn auch das widerspricht sich, oder nothgedrungen annehmen, daß ein Satz, wenn wir anders ein richtig disjunctives Urtheil gemacht haben, wahr sey. Welcher der wahre sey, ist zu entscheiden nicht schwer, wenn wir das Herz reden lassen; allein das kann keine volle Gewißheit, nur Glauben geben, so lange der entgegengesetzte Satz mit denselben Ansprüchen auftritt. Indeß, da alle übrigen Sätze, die sich möglicherweise in die Disjunction bringen lassen: daß die Welt nur Erscheinung (in Kantischer Bedeutung, oder bloß Vorstellung) sey; daß sie von Ewigkeit her sey (oder was das nämliche heißt: daß ihr etwas Unfreies zum Grunde liege), etwas gar nicht Denkbares enthalten, so bleibt nichts anders zu denken übrig, als die doch denkbare Freiheit (das Wollen), weil es gegeben ist. Allein es ist vorhin nachgewiesen worden, daß die Freiheit nicht denkbar ist als wesentlich verschieden von der Naturnothwendigkeit, daß sie mithin nur scheinbar gegeben ist. Aber da doch ein Satz der Disjunction wahr seyn muß, soll unser Wesen nicht in sich selbst zerfallen, so müssen wir den Begriff der Freiheit noch schärfer zu erforschen suchen.

Jedes Seyn ist ein sich-selbst-machen (sonst wäre es nicht in sich, und in oder für ein anderes kann es nicht seyn, ohne erst in sich zu seyn. S. 16—17.). Hier fällt das Seyn und Selbstmachen in Eins ohne Zeit — ohne daß es die Zeit auseinander hält — Ursache und Wirkung ist eins, ist ohne Zeit, ist identisch. Es verwischet sich dieser Zwillingsbegriff in ein bloßes — d. i. veränderungsloses — Seyn oder Etwas. Oder eigentlicher: die einfache Realität ist noch nicht in den Doppelbegriff, Ursache und Effect, auseinander gegangen (S. 21—35.). In sofern also etwas nicht in der Zeit ist, ist es bloß durch sich selbst — es macht sich selbst — kein Fremdes fließet ein — es ist frei. In sofern aber etwas in der Zeit ist, ist sein Zustand durch einen vorhergehenden bestimmt. Das ist aber nur der Zustand des sich-selbst-machen auf diese oder jene Art. Diesem Zustande, dem wechselnden muß aber ein unveränderliches Seyn unterliegend gedacht werden (weil man nicht denken kann, daß irgend ein Etwas ein absolut Verschiedenes hervorbrächte; ein Gleiches die Brücke vom einen zum verschiedenen andern tragen muß; weil nur am Faden der Gleichheit die Reihe der Verschiedenheit ablaufen kann).

Demnach jedes Seyn muß als sich selbst

machend, und, sobald man von der Zeit absieht, auch in diesem Selbst-machen durch kein anderes bestimmt, also als frei gedacht werden.

Mit andern Worten: Freiheit ist unbedingt bei jedem Seyn da, oder, frei ist jedes Seyn, sobald oder sofern keine Zeit da ist, d. i. jedes Seyn muß, unabhängig von der Zeit, als frei gedacht werden.

Also ist ja wohl Freiheit denkbar, weil sogar jedes Seyn, abgesehen von der Zeit, als frei muß gedacht werden.

In unserm Gefühle kündigt sich aber eine bewußtseyende Freiheit an, — mithin als losgesagt von der Zeit.

Eine Freiheit ist denkbar, wie eben gezeigt, und — sie ist gegeben. Mithin kann Undenkbarkeit keinen Grund abgeben: das gegeben seyn nur für scheinbar zu halten.

Anmerk. «Die Freiheit ist nur denkbar durch Absehen von der Zeit; will ich den Anfang unserer Welt denken, so denke ich den Anfang der Zeit, abstrahire mithin nicht davon.» So abstrahire ich doch von der Zeit bis zu deren Anfang, sonst müßte ich die Zeit vor die Zeit setzen.

Allein ist jedes Seyn, unabhängig von der Zeit, frei: so kann ja die Welt eben sowohl durch eine bewußtlose, als bewußtseyende Freiheit entstanden seyn; und so würde der skeptische Atheismus eintreten: wo zwischen den beiden kontradiktorischen Urtheilen: die Welt hat entweder eine bewußtseyende Ursache zum Grunde, oder nicht, wissenschaftlich nicht könnte entschieden werden. « Wegen dieses Gleichgewichts, worin sich Theismus und Naturalismus vor der Wissenschaft erhalten, muß diese, von rechtswegen, sich in Absicht beider für vollkommen neutral erklären. » Jacobi von den göttlichen Dingen 2c. Leipzig 1811. S. 175. Ferner: Bouterweks Lehrbuch der philosoph. Wissenschaften. Gött. 1813. 1. Th. S. 244. 2te Aufl. S. 108—10. Kants Lehre hierüber ist allgemein bekannt.

Zwar soll nach S. 4. das Bewußtlose die Welt nicht hervorgebracht haben können, weil dieses nicht anders schaffen könne, als durch sein Selbst, mithin unsere Wirklichkeit mit ihm zugleich, d. i. von Ewigkeit seyn müßte; allein da das Bewußtseyende auch nur durch sich selbst wirken kann (es müßte sonst wirken durch das Nichts), so tritt bei ihm gerade derselbe Fall ein (wir kommen wieder auf das Alte zurück): Es würde demnach von beiden kontradiktorischen Urtheilen keins wahr

seyn können, mithin unsere Wirklichkeit, oder doch der Begriff, den wir davon haben, etwas Widersprechendes seyn. Im letztern Fall existirte die Zeitwirklichkeit in der That nicht, sie wäre nur Erscheinung. Auch das ist, wie gesehen, nicht möglich. Setzt man nicht in der That die Zeit vor die Zeit, wenn man glaubt, daß die durch ein zeitloses Seyn gesetzte Zeitwirklichkeit darum von ewiger Zeit her seyn müßte? Setzt man etwas von ewiger Zeit her, so setzt man kein zeitloses Seyn, und umgekehrt; denn beides zusammen widerspricht sich. Und, von ewiger Zeit her seyn, widerspricht sich ebenfalls; also ein zeitloses Seyn muß unserer endlichen Zeitwirklichkeit unterliegen, oder, Alles ist Nichts.

Allein das zeitlose Seyn hat die Zeit nicht in sich (zufolge seines Begriffs), mithin kann ihm Zeit nur von außen kommen; allein dann ist es nicht unabhängig, nicht frei mehr. Dies gilt so gut vom bewußtseyenden als bewußtlosen Seyn.

Auch kann man nicht sagen, daß das Zeitlose die Zeit unentwickelt (im Keime) in sich enthalte: weil Entwickelung Veränderung, Veränderung Zeit ist. Abstrahirt man von der Zeit, so ist da absolute Ruhe, totaler Stillstand, und — auch alles Denken hat

ein Ende, in sofern es ein Entwickeln, oder ein Übergang von einem zum andern ist; ein gleichsam versteinertes Bewußtseyn möchte etwa noch statt finden können.

So sehen wir denn so Natur wie Freiheit, wenn wir sie dem Denken unterwerfen, zuletzt in baares Nichts vergehen. Und doch können wir uns nicht aufgeben, unser Daseyn nicht läugnen uns ins Angesicht! — Hier ist nun endlich keine Wahl mehr! Die Natur kann der Wirklichkeit nicht das Daseyn gegeben haben, auch eine Freiheit nicht, die als natürlich sich dem Denken unterwerfen läßt; aber es mahnt uns im Innern eine vernehmbare Stimme: so sollst du handeln, und lohnt oder straft den Handelnden nach diesem Sollen. Gegeben ist diese Freiheit durchs Gefühl. Uns bleibt keine Wahl: es zwingt der Disjunction eisernes Gesetz, sie als der Wirklichkeit Uranfangsgrund zu denken, weil sie von allem Gegebenen zu diesem Behufe zu denken uns einzig übrig bleibt. Allein spezifisch verschieden von dem, was als Natur oder Naturfreiheit mag können betrachtet werden, sonst fallen wir wieder in obige Widersprüche, und — müssen uns selbst läugnen, was durchaus (und hätten wir den besten Willen dazu) nicht möglich ist.

Da Beweisen wohl nichts anders heissen kann, als etwas aufs Gefühl (Empfindung, Wahrnehmung) zurückführen, und bei obigem disjunctiven Urtheil nichts anders als Weltursache zu denken übrig bleibt, als nämlich ein Analogon unserer (durchs Gefühl) gegebenen Freiheit; so wäre das Daseyn einer freien, einer lebenden Ursache der Welt, d. i. das Daseyn Gottes erwiesen.

Anmerk. I. Da bekanntermaßen bei disjunctiven Sätzen, wenn nur das Subject des Urtheils keine sich selbst widersprechende Vorstellung ist, die Glieder der Disjunction vollzählig, und alle bis auf eins verneinet sind, keine Wahl bleibt, weder Urtheilssuspension: so muß nothwendig der Satz angenommen werden, der nur alleinig zu denken übrig ist. Und so haben wir nicht bloß Glauben, sondern einen nothwendigen, Wissen konstituirenden Schluß; also einen strengen Beweis einer freien, einer lebenden Ursache der Welt d. i. einen strengen Beweis des Daseyns Gottes.

Anmerk. II. Aus dem Sinnlichen ließe sich wohl, was wir als Freiheit wahrnehmen (und die daraus resultirende: Liebe, Achtung, Verachtung, die wir auch zum Theil gegen Thiere fühlen) scheinbar erklären;

haben wir sogar im Vorigen die Freiheit mit der Naturnothwendigkeit identisch zu finden geglaubt; allein nachgewiesen ist, wenn wir nicht die Freiheit für etwas Selbstständiges, spezifisch von der Natur oder dem Sinnlichen Verschiedenes halten: uns auch die Natur in Nichts vergeht, mithin unser ganzes Daseyn schwindet, wir also uns selbst läugnen müssen. Wenn ohne die Freiheit nicht die Sinnlichkeit schwände, wurde jene (mithin das Daseyn Gottes) nur geglaubt werden können; weil aus der Sinnlichkeit die Freiheit (allenfalls, oder dem Scheine nach) erklärbar ist. Allein wird dargethan die baare Nichtigkeit des Sinnlichen ohne die Freiheit: so ist das Daseyn Gottes nicht bloß Glauben, ist bewiesen, also ein Wissen.

So wäre denn, wenn es mit vorstehenden Schlüssen am Ende seine Richtigkeit hat, der skeptische Atheismus wirklich widerlegt. «Allein, allein, wie kann der Mensch sich trügen» eingedenk, geb' ich mit aller Resignation diese Blätter der scharfen Prüfung der Philosophirenden hin.

Zur Erleichterung der Übersicht und Prüfung der Beweis kurz zusammengestellt. Eine Wirklichkeit oder ein Daseyn muß man einräumen; das Gegentheil widerspricht sich. Dieses Daseyn ist uns als zeitliches gegeben; also entweder von endlicher, oder nicht endlicher Zeit. Ein von nicht endlicher (unendlicher) Zeit enthält einen Widerspruch; mithin gibt es ein Daseyn endlicher Zeit; also ein Daseyn, welches einen Anfang hat. Woher dieser Anfang? — durch sich selbst?! so wäre er immer gewesen, mithin kein Anfang. Also durch ein Anderes. Dieses Andere kann vom gegebenen Zeitlichen nicht unendlich verschieden seyn; sonst wäre eine unendliche Kluft zwischen beiden; also ähnlich (mehr oder weniger) mit dem uns Gegebenen. Folglich, um das kennen zu lernen, was unserer Wirklichkeit den Anfang gab, müssen wir wissen, was das uns Gegebene ist. Dieses Gegebene ist entweder ein Naturnothwendiges oder Freies. Sey nun, daß dieser Gegensatz im Gegebenen wesentlich oder unwesentlich (und im letztern Fall, als wesentlich bloß scheinbar) sey. Sonach ist die Ursache des Gegebenen (die Welt-Ursache) ähnlich entweder dem Naturnothwendigen oder Freien. Ist sie ersteres d. i. mehr oder weniger ein Naturnothwendiges: so ist der Anfang der Wirklichkeit in und mit diesem Naturnothwendigen gegeben, also

von Ewigkeit; dennoch gibt es eine abgelaufene Ewigkeit, welches sich widerspricht. Folglich ist der Wirklichkeit Anfang durch ein Freies. Und somit wäre das Daseyn eines **lebenden** Gottes, und **zugleich** die **Wesentlichkeit** obigen (problematisch aufgestellten) Gegensatzes d. i. das Daseyn der Freiheit — beides mit einem Schlage — erwiesen.

Anmerk. Die Freiheit könnte nicht erwiesen werden, wenn sie nicht im Gefühl, oder in der Empfindung, gegeben wäre, weil wir sodann gar keine Vorstellung von ihr hätten; was also eigentlich bewiesen wird, ist nur das, daß sie keine Modifikation des Naturnothwendigen, sondern davon spezifisch oder wesentlich verschieden sey. Und — das Daseyn Gottes wäre nicht beweisbar, wenn wir nicht, da wir einmal genöthigt sind: ein Urding zu denken, nicht zugleich genöthigt wären: dieses als irgend Etwas (nicht als Nichts) zu denken; und, da es als naturnothwendiges nicht denkbar ist, mithin als freies (weil kein anderes Prädikat mehr übrig ist) d. i. als Gott.

Jetzt wollen wir noch einmal aufrichtig forschen und redlich angeben, was wir gegen den

Beweis auffinden können. Wenn wir uns über die Freiheit verständigen wollen, als ein wissendes durch sich selbst Handeln, und, da es vor seinem Daseyn nicht war, mithin sich selbst nicht kann hervorgebracht haben, so gut ein abhängiges und nothwendiges Handeln als jedes andere der Natur, ausgenommen, mit Bewußtseyn; so fallen wir in den Fatalismus zurück und in die obigen Widersprüche. Nehmen wir hingegen die Freiheit, wie sie in den sittlichen Anfoderungen des Bewußtseyns, und in den Befolgungen dieser Anfoderungen sich ankündigt, als ein Vermögen, eine Reihe von vorne anzufangen, spezifisch verschieden von bewußtlosem wie bewußtseyendem Naturzwang; so kommen wir dennoch, sobald wir unter diesem Vermögen etwas Bestimmtes denken, es deutlich machen wollen, auf ein wissendes durch sich selbst Handeln zurück. Wir müßten es demnach als ein mystisches, unbegreifliches denken; allein wir müßten doch etwas darunter denken, und in so weit muß es die Verdeutlichung ertragen können; wenn wir aber diese bewerkstelligen, so zeigt sich ein Vermögen aus und durch Nichts, was Nichts ist, d. h. bei der Verdeutlichung lös't sich die genannte Freiheit als scheinbare in Nichts auf. Will man einwenden: sie spreche sich unverkennbar aus durch die Anfoderung im Bewußtseyn sittlich zu handeln auch im Widerstreit

mit den stärksten Naturtrieben, und realisire bisweilen diese Anfoderung; so ist zu entgegnen: da Sittlichkeit nichts anderes ist, als mit sich im Ganzen einstimmig handeln,* so muß das aus der Gesammtheit des Gemüths resultirende Gefühl gegen jede Äußerung eines Naturtriebes streiten, welche diese Harmonie zu stören sucht; und daß das Gesammtgefühl des Gemüths gegen einzelne Gefühle, wie heftig sie auch seyn, zuweilen die Oberhand behalte, läßt sich begreifen. Hier findet sich nichts von jener mystischen Freiheit, alles geht natürlich zu. — Zwar läßt sich entgegnen: der aufgestellte Sittengrundsatz sey nicht der wahre, und zugegeben, er sey es nicht, und mithin auch die Überwindung der Sinnlichkeit auf erwähnte Weise nicht erklärbar; so ist sie dieses doch noch weniger durch eine Freiheit, die nicht denkbar ist.

Ist Freiheit Naturnothwendigkeit, mithin sittlich oder unsittlich Handeln durch Natur bestimmt, woher dann die Gefühle von Billigung und Mißbilligung, und, im höhern Grade, von Achtung und Abscheu bei diesen Handlungen? Wir könnten letzteres z. B. eben so wenig fühlen, als bei einem schlechte Frucht bringen-

*) S. «Jede Religion, was sie seyn sollte ꝛc.» Münster, bei Coppenrath.

den Baume. Erwiedern läßt sich doch: wenigstens etwas Ähnliches, wie jene beiden Gefühle, merken wir in uns bei Gutem und Schlimmen in der Pflanzen-, und noch mehr und vernehmlicher in der Thierwelt. Will man sich dieses durch unwillkührliche Übertragung des Menschlichen auf das Nichtmenschliche erklären, so kann eine solche Übertragung bei vollem, deutlichem Bewußtseyn fast von keiner Wirkung seyn. Diese Gefühle sinnlich zu begreifen, ist wenigstens keine Unmöglichkeit, werden wir wohl zugeben müssen, und, wäre auch eine relative Unmöglichkeit da, so folgt daraus nicht die Nothwendigkeit (die Gewißheit) ihres Über-sinnlich-seyns. Auf jeden Fall kann eine übersinnliche Freiheit nicht angenommen werden, wenn sie nicht denkbar ist.

Ist die gesuchte unsinnliche Freiheit ein Undenkbares, so ist von dem kontradiktorischen Satze: die Zeitwirklichkeit hat einen Anfang oder keinen, keins wahr. Wir sind wieder, wo wir S. 11 waren. Mit der Ausflucht: es habe mit der Zeitwirklichkeit eine unerkennbare Bewandniß, ist nicht durchzukommen. *) Entwe-

*) Der Verfasser wollte sich vormals damit aushelfen. S. «Anfangsgründe der Grundwissenschaft ꝛc.» Münster, bei Coppenrath 1809. Seite 96—106. Und: «Die Versöhnung des Idealismus und Materialismus.» Ebendas. S. 59—75.

der ist eins der Wechselsätze wahr, oder die Zeitwirklichkeit existirt nicht. Einen andern Ausweg erlaubet die Logik nicht, oder die Übereinstimmung des Denkens mit sich selbst. Daß unsere (Zeit-) Wirklichkeit Erscheinung sey, kann man nicht annehmen, weil ihr dann, sieh S. 7 ein Undenkbares untergelegt wird. Mit andern Worten: Von dem aufgestellten kontradiktorisch-disjunctiven Urtheile muß ein Satz wahr seyn, wenn das Subjekt des Urtheils kein nichtiges ist; in diesem Fall wäre die Zeitwirklichkeit nur Erscheinung, was, wie gezeigt, undenkbar ist.

Der erste Satz des disjunctiven Urtheils: daß die Zeitwirklichkeit von Ewigkeit sey, ist, nachgewiesen, undenkbar. Der zweite Satz: daß sie einen Anfang habe, ist nur denkbar durch Natur oder Freiheit. Das erste haben wir undenkbar gefunden, das andere ebenfalls: weil wir eine übernatürliche oder unsinnliche Freiheit undenkbar fanden. Wollen wir uns in dieser Verlegenheit dadurch retten, daß wir eins von dem unstatthaft gefundenen aus irgend einem Beweggrunde, es sey des moralischen Bedürfnisses oder sonst, als Gläuben annehmen oder postuliren; so ist auch das rein unmöglich, weil nur das Denkbare geglaubt werden kann. *)

---

*) Ist die unsinnliche Freiheit denkbar, so ist sie,

Von diesen vermeintlich bewiesenen Undenkbarkeiten muß aber eine denkbar seyn, oder das menschliche Gemüth *) wäre mit sich selbst in Widerspruch, d. h. würde sich selbst vernichten, würde nicht seyn. Es muß sich folglich ein falsches Urtheil eingeschlichen haben. Aber wo steckt dieses? Da bei der großen Deutlichkeit aller Sätze bis auf den der Freiheit, sich schwerlich ein anderes Fehlurtheil als diesen betreffend kann eingeschlichen haben: so wird es rathsam seyn, den Begriff der Freiheit noch einmal möglichst zu verdeutlichen suchen.

Sie ist das Vermögen, bei verschiedenen Beweggründen zu verschiedenen Handlungen zu wählen, und zwar ohne durch die Stärke der Beweggründe in der Wahl der einen vor der andern nothwendig bestimmt zu werden. Als Wahlfähigkeit nehmen wir die menschliche Freiheit wahr; aber ob die Stärke der gegenwärtig einfließenden Beweggründe den Ausschlag

---

und mit ihr das Daseyn Gottes, bewiesen, ein Wissen; ist sie undenkbar, so findet in beider Hinsicht auch kein Glauben statt.

*) Den Ausdruck: Vernunft — aus Mangel an Deutlichkeit vieldeutig, vielbelobt, vielbescholten, hat man hier, wie an andern Stellen, absichtlich vermieden; weil diese Fragmente nicht bis zur Deutlichmachung dieses Begriffs vorgerückt sind.

gebe oder nicht, möchte sich schwerlich so rein wahrnehmen lassen. Wäre jenes, so wäre die Freiheit doch nur eine wissende Nothwendigkeit, Natur. Die Wahlfähigkeit fände nur scheinbar da statt, wo die entgegengesetzten Motive ganz oder beinahe von gleicher Stärke wären, daher ein Stillstand oder Schwanken zwischen beiden, so lange, wenn es anders zum wirklichen Handeln käme, bis irgendwoher die größere Stärke den Ausschlag gäbe.

Dennoch ist schwerlich abzusehen, wie anders könnte ermittelt werden, daß die unsinnliche Freiheit denkbar sey, als daß sie in der Wahrnehmung nachgewiesen werde (dann wäre ihre Undenkbarkeit nur scheinbar bewiesen): denn da das Denken seinen Stoff aus der Wahrnehmung, sie sey sinnlich oder unsinnlich, nimmt, und die Aufgabe ist, die Freiheit als spezifisch oder wesentlich verschieden von der Natur nachzuweisen: so ist kein anderer Weg, als sie in der Wahrnehmung aufzuzeigen; indem das Denken nichts Spezifisches schaffen, nur die Wahrnehmung es geben kann.

Vielleicht möchte es uns besser gelingen, bei gleichgültigen Handlungen die übersinnliche Freiheit auf der That zu ertappen. Wenn wir nämlich bei gleichgültigen Handlungen die eine vor der andern wählen aus Vorsatz (denn sonst

wäre kein Beweggrund vorhanden), in der Absicht zu experimentiren: ob wir wirklich frei sind, z. B. hier oder dort den Tisch mit dem Finger zu berühren u. dergl. völlig Gleichgültiges. Da kann man denn nur sagen: ich wähle diese Handlung vor der andern, weil ich will; aber warum will ich denn? Da halten wir wieder am Berge. Aus Vorsatz? Allein der Vorsatz ist nur: eins von mehrern zu wählen, unbestimmt, welches; wäre dies gleich im Vorsatz mit bestimmt, so wäre keine Wahl mehr, und, der Vorsatz ist: eben durch das Wählen unter Mehrern zu versuchen, ob wir frei sind. Aus Mangel an Beweggründen kann also die unter mehrern gewählte Handlung nur als zufällig erscheinen; so wie es im Physischen als zufällig erscheint, daß der aufs gerathewohl geworfene Stein hieher und nicht dorthin fällt. Allein könnte man hier die Kraft und Gelenkigkeit des Arms, die deutlichen und dunkeln Vorstellungen, d. i. die Laune, die Stimmung des unabsichtlich Werfenden im Augenblick des Wurfs sammt dem Steine und dem Widerstand der Luft berechnen: so würde sich wohl ermitteln lassen, daß der Stein gerade auf diesen Fleck fallen mußte und auf keinen andern. Und eben so würde die moralische Zufälligkeit als Nothwendigkeit dastehen, wenn alles Mitwirkende vollständig könnte zum deutlichen Bewußtseyn gebracht werden.

Es erhellet: wir mühen uns vergebens, eine übersinnliche Freiheit unmittelbar in der Wahrnehmung so zu erfassen, daß es unmöglich sey: sie auf sinnlich-natürliche Weise mit mehr oder weniger Schein zu erklären. Es bleibt mithin noch immer die Möglichkeit, daß sie ein sinnlich-natürliches Phänomen sey. Sodann ist sie der Nothwendigkeit gleich, und, wollen wir sie der Nothwendigkeit entziehen, gerathen wir in Widerspruch, in Nihilismus. Aber wie gerathen wir dahin? — Dadurch, daß wir sie auf die Art einsehen, so begreifen wollen, wie das sinnlich Gegebene, und, das geht nicht anders, als daß wir sie diesem gleichstellen in der Art, sie in eine Klasse werfen, keinen spezifischen Unterschied gelten lassen, da dieser die Vergleichung ausschließt. Allein um die verlangte Freiheit, d. h. eine solche zu haben, die nicht wieder im Grunde Naturnothwendigkeit ist, müssen wir sie spezifisch verschieden nehmen. Bei diesem sich widersprechenden Bestreben stürzen wir nothwendig in Widerspruch, in Nihilismus.

Also, wir müssen entweder läugnen: daß die menschliche Freiheit die gesuchte, übersinnliche sey, oder, wir müssen sie nicht in Natur auflösen, d. i. sie nicht auf irgend eine Weise damit gleichstellen in der Art. Es ist kein Mittelweg.

Letzterer Fall ist möglich, wir können es wenigstens problematisch dahin gestellt seyn lassen: ob das uns als Freiheit Gegebene mit dem übrigen Gegebenen gleich sey, oder nicht. (Eine absolute Ungleichheit anzunehmen, wäre freilich widersprechend — nicht aber eine der Art nach — eine solche spezifische läßt sich auch im Sinnlichen nicht auf einander reduziren, obwohl auch hier die Verschiedenheit eben so wenig absolut darf angenommen werden). Ersteres — die übersinnliche Freiheit läugnen — ist in sofern möglich, als sie sich natürlich scheinbar erklären läßt. Allein läugnen wir sie, so löset sich uns die Natur selbst auf, Alles wird nächtliches Traumbild. Auch das nicht einmal; Nichts ist, und weiter nicht als Nichts.

Also — der Schluß ist unausweichlich — ist die menschliche Freiheit wesentlich verschieden von der Natur; und die Welt gesetzt durch ein dieser Freiheit Ähnliches, d. h. die Welt ist durch Gott.

So geht in der menschlichen Freiheit die Morgenröthe eines übersinnlichen Tages auf.

Ein so unbefangener als scharfsinniger Recensent in der Jenaischen L. Z. 1820 Septbr. Nr. 166. S. 380—1. berührt den Verfasser so nahe: daß er nicht umhin kann, zur Erläuterung seiner Ansicht, dessen Worte anzuführen und zu kommentiren. «Was in unserm Denken über Gott nicht symbolisch ist, scheint eigentlich nur Verneinung des Endlichen zu seyn; und jeder Versuch, diese Verneinung in Bejahung zu verwandeln, zieht das Unendliche wieder in das Gebiet des Endlichen herab.» Der Recensent scheint unläugbar Recht zu haben, und doch ist hinwieder unzweifelhaft wahr: wenn es in unserer Vorstellung von Gott nichts als Symbolisches und Verneinung des Endlichen gibt, so haben wir durchaus keine Vorstellung von Gott, er ist ein Ungedanke. Denn Symbolisches, ein Bild kann man nur dort anwenden, wo man irgend eine (positive) Vorstellung hat, sonst wird es ins Leere geworfen. Und die Verneinung, indem sie etwas von einem gewissen Kreise ausschließt, kann nur dieses Etwas zu erkennen geben, wenn der ausgeschlossene Umfang irgendwie bekannt ist. Außerdem wird durch die bloße Verneinung dem Gegenstande kein Merkmal gegeben, er bleibt völlig leer, eine inhaltslose Vorstellung, ein Nichts. Und, wie erwähnt, kann das Symbolische diesem Inhaltslosen keinen Inhalt geben, weil es an Nichts nicht haften kann, wenn man nicht,

sich selbst täuschend, das Bild für die Sache nimmt. Es muß also mehr, als Sinnbild und Verneinung in den Begriff Gottes kommen. Dieses Bejahende, Positive ist, wie nachgewiesen, das Übersinnliche im Menschen, die Freiheit. Wenn diese etwas wahrhaft Übersinnliches ist, so wird dadurch die Gottheit nicht ins Sinnliche hinabgezogen, und auch nicht ins Endliche, wenn dabei die menschliche Beschränktheit weggedacht wird.

Beilage.

Thier und Mensch.

Der Mensch ist Thier, und nicht bloß Thier. Das Thier hat sinnliche Empfindungen und Triebe, und der Mensch hat sie. Hier sind beide gleich. Es würde über das Mensch-seyn ein helleres Licht aufgehen, wenn der wesentliche Unterschied zwischen beiden mit Deutlichkeit erforschet würde. Darum ein kleiner Versuch gewagt.

Das Thier handelt nach seinen, durch die sinnlichen Empfindungen erregten, in seiner Organisation begründeten Naturtrieben (Instinkten). Das nicht allein, es hat auch Gedächtniß. Daher werden seine Handlungen auch mitbestimmt durch seine Erinnerungen, die sich nach der Vorstellungsanreihung (der sogenannten Ideenassociation) richten. Wäre das nicht: so wäre kein Thier abrichtbar, es könnte keine Art der Erfahrung machen; was der Erfah-

rung zuwider ist. Dadurch, daß die Handlung des Thiers durch Vorstellungen der Erinnerung mitregiert wird, entsteht ein Analogon des menschlichen Verstandes bei ihm.

Allein das Thier ist der Sprache nicht fähig. Aus welchem Grunde? Diese Sprachunfähigkeit liegt nicht an den materiellen Sprachwerkzeugen, da sich diese bei mehrern Arten durch kleine Nachhülfe zu artikulirten Tönen fähigen lassen; und dennoch bei diesen durch alle Abrichtung oder Lehrkünste sich nichts weiter bewirken läßt, als das mechanische, gedankenlose Nachsprechen einiger Worte. Hier liegt es klar vor, daß das Thier der Sprache unfähig sey aus dem alleinigen Grunde, weil es der Begriffe nicht fähig ist, und die Sprache — mit Ausnahme der Einzelnamen — nur Zeichen für Begriffe geben kann. Denn eine Sprache, die statt der Begriffe die Einzelwesen (Individuen) mit Zeichen belegen wollte, wäre ihrer Unendlichkeit wegen unlernbar. Auch würde jeder seine eigene Sprache, dem andern völlig unverständlich, reden; indem jedem täglich andere Individuen oder andere individuelle Modifikationen vorkommen.

Wodurch ist nun das Thier der Begriffe nicht fähig? und wodurch ist ihrer der Mensch fähig?

Das Thier hat sinnliche Empfindungen, deren Erinnerungen und Instinkte; diese können also nicht bloß die Begriffe bilden. Laßt uns einen Blick auf die Entstehung der Begriffe werfen. Bekanntlich, wenn bei mehrern Individuen das Gemeinsame (Gleiche, Ähnliche) bemerket, vom Verschiedenen abgesehen, jenes in eine Vorstellung gesammelt wird, so entsteht ein Begriff. Das Thier kann nicht klar empfinden ohne Bemerken, auch erinnert es sich gemäß der Vorstellungsverbindung, wie dieses die Erfahrung ausweiset. Ihm kann mithin das Gemeinsame der Einzelwesen nicht entgehen: daher auch bei ihm das Erwarten ähnlicher Fälle.

Wodurch unterscheidet sich nun das von den Thieren bemerkte Gemeinsame von den menschlichen Begriffen?

Die Empfindung gibt Individuelles, die Erinnerung derselben kann nichts weiter geben. Das Thier bemerkt das Gemeinsame, in sofern es empfunden wird, d. h. in sofern es individuell ist; es wird bei einer Empfindung an ähnliche gehabte Empfindungen erinnert, d. i. an das Gemeinsame beider, nämlich in so weit es am Individuellen haftet oder individuell ist. Beim Menschen findet das Gleiche statt; allein nicht bloß das. Das in der Empfindung bemerkte Gemeinsame sondert er von der Verschie-

denheit, womit es beim Individuellen vorkommt, und stellt es sich in dieser Geschiedenheit vor; das ist der Begriff.

Hier geht also eine Handlung vor, die nicht in der Empfindung und in der Erinnerung dieser liegt, wodurch der Mensch Begriffe bildet und sich vom Thiere unterscheidet. Was ist diese Handlung oder Thätigkeit?

Durch diese Thätigkeit verrichtet der Mensch etwas, bildet er etwas (den Begriff), das als solches nicht in dem sinnlich Gegebenen liegt; er schaltet selbstthätig (frei) über das Gegebene; es ist die Freiheit, das Unterscheidende vom Thier. — Durch die Freiheit ist der Mensch mehr als Thier; hiedurch setzt er sich über das Thier oder — darunter.

Die Gleichheit und Ungleichheit oder Ähnlichkeit und Unähnlichkeit an dem Sinngegebenen wird auch von den Thieren bemerkt, aber diese abgesondert zu erfassen, ist das von den Thieren verschiedene, menschliche Denken. Und da dieses Absondern durch das Sinngegebene nur veranlaßt, nicht mitgegeben ist, ist dieses ein freies Denken. Das Bemerken der Thiere hingegen ist unwillkührlich, durch Instinkt geleitet. Ein Bemerken aus Absicht des Gleichen und Verschiedenen, d. h.

ein Vergleichen ist nur der Mensch fähig, wann er aus dem bloßen Thier zur Freiheit erwacht ist. Daher das Zurückbleiben der Thiere in allen Fähigkeiten, wo sie nicht der Instinkt führt.

Die Fähigkeit zu denken heißt Verstand und Vernunft. Verstand und Vernunft sind also nur in und durch Freiheit möglich.

Denken (Verstand und Vernunft) ist mithin etwas Nichtsinnliches, und da das Thier auf die Sinnlichkeit beschränkt ist, etwas Überthierisches, folglich auch Übersinnliches.

Anmerk. In sofern das Denken sich auf das sinnlich Gegebene (die Sinnlichkeit, das Thierische) beschränkt, heißt es Verstand, in engerer Bedeutung. In sofern das Denken sich selbst (das Überthierische, Übersinnliche) zum Gegenstande hat, heißt es Vernunft, in engerer Bedeutung. — Bloß als problematisch mag diese Anmerkung einstweilen gelten.

Allein auch die Spinne handelt webend, was ihr nicht durch die Sinne, durch Erinnerung oder Abrichtung gegeben ist; sie handelt selbstthätig, also frei? Sie handelt durch Instinkt. Allein nicht auch der kleine Mensch, wenn er stammelnd Begriffe bildet? Hier waltet

Vernunftinstinkt, dort sinnlicher. Das weise nach. Ohne gelehrt worden zu seyn, webt die Spinne vollkommen ihr Netz von Anbeginn, und bringt es nach vielen Generationen nicht weiter; und die Form bleibt unverändert dieselbe. So bei allen Thieren. Das läßt sich nicht aus Freiheit, bloß aus Naturtrieb erklären. Gerade umgekehrt verhält es sich beim Menschen, was also auch entgegengesetzt nicht aus Instinkt, sondern aus Freiheit ableitbar ist. So lange sich beim Kinde das Bewußtseyn noch nicht zur Deutlichkeit entwickelt hat, kann auch die Freiheit noch nicht deutlich erscheinen, mithin nur in der Form des Instinkts.

Wenn sich der Mensch dem Sinnenantriebe — welcher aus der Empfindung, der Erinnerung gehabter Empfindungen und dem Instinkte erwächst — hingibt ohne weiters, so ist er dem Thiere gleich objectiv, subjectiv unter dem Thiere. Denn das Thier ist, was es ist, nothwendig; unterläßt der Mensch mehr als Thier zu seyn, d. i. über den unmittelbaren Sinnenreiz zu herrschen, so unterläßt er dieses aus freiem Willen: er ist mithin aus Freiheit ein Thier, wo dieses es aus Nothwendigkeit ist. Oder, der Mensch ist in sofern ein selbstgemachtes, künstliches Thier (animal factitium) welches dem natürlichen weit nachsteht.

Wenn der Mensch nun seine Freiheit (den Verstand) anwendet zum Zwecke des Sinnenreizes, so handelt er nicht unmittelbar thierisch, aber doch zum thierischen Zwecke, mithin mittelbar. Sein Handeln ist menschlich, aber der Zweck thierisch. Und der Mensch steht hier als ein freies Thier, ein verstandbegabtes, und nichts weiter.

Ist die Freiheit nichts weiter: als daß der Mensch nicht nothwendig hingegeben sey dem zufällig gegebenen Sinnenleben, sondern daß er nach Kräften auswähle das Angenehmste? Ist die Freiheit ein Freiseyn vom Gegebenen (dem Sinnlichen), ohne selbst etwas Gegebenes zu

seyn? Ein Freiseyn, ohne daß da etwas sey, welches frei? Ein rein Negatives, ein Nichts? Es ist das menschliche Gemüth, kann man antworten. Aber auch wieder fragen: was ist das Freie in diesem Gemüth? Ist es etwas Sinnengegebenes, so ist der Mensch nicht frei vom Sinnengegebenen, d. h. er ist nicht frei.

Die Freiheit muß also, um Etwas zu seyn, eine positive, nichtsinnliche Grundlage haben, oder, ein unsinnliches Gegebenes oder Vorgefundenes seyn.

Was ist nun dieses?

Sie ist ein übersinnliches Vermögen, zu wählen. Ist nun diese Wahlfähigkeit allein das Übersinnliche, oder gibt es noch ein anderes Übersinnliche, was diese zum Gegenstande ihrer Wahl haben kann? Im erstern Fall könnte sie nur unter dem sinnlich Gegebenen wählen (denn daß die Wahlfähigkeit sich selbst wähle, wäre ungereimt), und wir hätten bloß im Menschen das oberwähnte verständige Thier, oder, das Übersinnliche dem Sinnlichen dienend. Zu diesem Thier, welches den Himmel nach unten kehrt, hätte sich dann nicht der Mensch gemacht, sondern er wäre es nothwendig und von Natur, welches sich widerspricht, denn soweit wäre der Mensch keinestheils übersinn-

lich oder frei. Diese seynsollende Freiheit wäre nämlich selbst Sinnliches: weil sie nur unter dem Sinnlichen zu sinnlichem Zwecke wählen könnte, *eines eigenen innern Gehalts entbehrend*. Woraus erhellet, daß die Freiheit nothwendig eine *positive übersinnliche* Grundlage habe; zwar in ihrer Wesentlichkeit uns noch nicht deutlich geworden.

Gedruckt mit Coppenrath'schen Schriften.

Druckfehler.

Seite	Zeile		für		zu lesen:
12 —	3 v. o.	—	absolute	—	absolut
30 —	11 v. u.	—	gefühlt hat	—	gezählt hat
32 —	6 v. o.	—	Ueber Körper und Materie	—	oder Materie
56 —	4 v. o.	—	S. 16 — 17	—	S. 12 — 13.
— —	13 v. o.	—	S. 21 — 35	—	S. 19 — 24.
58 —	13 v. o.	—	«Wegen dieses Gleichgewichts ... ist allgemein bekannt» gehört unter den Text als Anmerkung.		
— —	11 v. u.	—	S. 4	—	S. 48.
64 —	1 v. o.	—	dennoch	—	demnach
67 —	3 v. u.	—	S. 11	—	53.
68 —	6 v. o.	—	S. 7	—	53.
83 —	1 v. u.	—	soweit	—	somit

Von demselben Verfasser erschienen früher in der Verlagshandlung gegenwärtiger Schrift:

Anfangsgründe der Grundwissenschaft oder Philosophie. 8. 1809. 9 gGr.

Die Versöhnung des Idealismus und Materialismus, oder die Existenz äußerer Dinge, ein Gespräch. 8. 1810. 8 gGr.

Jede Religion, was sie seyn sollte. Fürsten, Religions-Vorstehern und Lehrern gewidmet. 8. 1810. 5 gGr.

Von dem selben Verfasser erschienen früher in der Verlagshandlung gegenwärtiger Schrift:

[illegible] der [illegible] für [illegible]. 8. 1809. 6 Bh.

[illegible] und [illegible] einer [illegible], mit [illegible]. 8. 1810. 6 Bh.

[illegible], was ist [illegible]. Zürich. [illegible] und [illegible] gewidmet. 8. 1811. 3 Bh.

BSB Bayerische StaatsBibliothek
MIDZ Münchener DigitalisierungsZentrum Digitale Bibliothek

Brüning, Johann A.

Zu einer künftigen Grundwissenschaft oder Philosophie ein Fragment

Münster 1821

Ph.u. 65 m
urn:nbn:de:bvb:12-bsb10045341-6